PENSAMIENTO

REVISTA DE INVESTIGACION E INFORMACION FILOSOFICA

ENERO - MARZO
1 9 5 7
MADRID

NUM. 49

VOL. 13

PENSAMIENTO

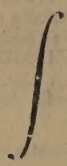
VOLUMEN DECIMOTERCERO

CON CENSURA ECLESIASTICA
RESERVADOS LOS DERECHOS
DE PROPIEDAD LITERARIA.

RIVADENEYRA (S. A.). — MADRID
PASEO DE ONESIMO REDONDO, 26

PENSAMIENTO

REVISTA TRIMESTRAL DE INVESTIGACION E INFORMACION FILOSOFICA, PUBLICADA POR LAS FACULTADES DE FILOSOFIA DE LA COMPAÑIA DE JESUS EN ESPAÑA



ALMA COLLEGE
P
LIBRARY
Pens

ENERO-MARZO
NUM. 49 1957 VOL. 13
MADRID

47029

v.13
1957

SUMARIO

Págs.

Fenomenología de la percepción y las formas de la Gestalttheorie, por *Baltasar Pérez Argos, S. J.* 5

Existencialismo escolástico suareziano. II. La existencia es lo principal en el ente, por *José Hellín, S. J.* 21

El problema del método en la investigación gnoseológica, por *José M. Alejandro, S. J.* 39

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS.

Aristóteles, hoy. El texto crítico de la Metafísica, por *José de C. Sola, S. J.* 71

La curiosidad, por *Fernando Mateos, S. J.* 78

I. LIBROS.—*J. Hirschberger:* Historia de la Fiolsofía. II. Edad moderna. Edad contemporánea.—*C. Giacon:* Il Movimento di Gallarate: i dieci convegni dal 1945 al 1954.—*J. de Vries, B. Lozt...:* Kant und die Scholastik heute.—*A. Rebollo Peña:* Abstracto y concreto en la filosofía de Santo Tomás.—*F. J. Von Rintelen:* Der Rang des Geistes. Goethes Weltverständnis.—*A. Etcheverry:* Le conflit actuel des humanismes.—*P. Prini:* Introduzione alla Metafisica di Antonio Rosmini.—ACTAS DEL PRIMER CONGRESO ARGENTINO DE PSICOLOGIA, I. Organización. Problemas históricos y epistemológicos de la Psicología.—*R. Toutlemont:* Sociologie et pluralisme dialectique.—*P. Termes Ros:* El trabajo según la Biblia.—*O. Welty...:* Catecismo social.—*J. M. Rubert Candau:* Fundamento constitutivo de la moral.—*P. Vanier:* Théologie trinitaire chez Saint Thomas d'Aquin. Evolution du concept d'action notionelle.—*E. Hetzke:* Handlexikon der Philosophie.—*M. Cruz Hernández:* Francisco Brentano.—*Wing-Tsit Chan:* Tendencias religiosas de la China moderna. *A. Bareau:* Les premiers conciles bouddhiques.—*H. Rahner:* Ignatius von Loyola. — EKKLEKTIZISMUS IN 1 JAHRHUNDERT V. CHR. 89

II. REVISTAS.—Historia de la filosofía antigua y medieval 110

CRÓNICA.

España.—Alemania.—Bélgica.—Francia.—Italia.—Portugal.—Suiza 114

Libros recibidos 120

DIRECCION Y ADMINISTRACION

CONSEJO DE DIRECCIÓN.—*J. Echarri, S. J.*, de la Facultad de Loyola (Guipuzcoa) *J. Roig Gironella, S. J.*, de la Facultad de S. Cugat del Vallés (Barcelona).—*N. González Caminero, S. J.*, de la Universidad Pontificia de Comillas (Santander).—*S. Gomez Nogales, S. J.*, de la Facultad de Alcalá de Henares (Madrid).

SECRETARIADO DE REDACCIÓN.—Libros para recensión, revistas de canje, etc.

L. Salcedo, S. J.—Apartado 6046. Pablo Aranda, 3.—Madrid (6).

SUSCRIPCIÓN.—Precios para 1957:

España	120 ptas.
Extranjero	4 dól.
Número suelto	35 ptas.
Número atrasado	40 ptas.

ADMINISTRACIÓN.—Suscripciones, pagos, giros, pedidos, publicidad:

Ediciones FAX.—Calle de Zurbano, 80.—Apartado 8,001.—Madrid.

FENOMENOLOGIA DE LA PERCEPCION Y LAS FORMAS DE LA GESTALTTHEORIE

Como es bien sabido, los psicólogos de la Gestalt montan su teoría de la Percepción sensible sobre los siguientes fundamentos empíricos. En primer lugar, y situándose en el plano de los estímulos de la sensibilidad, han comprobado que ninguno de ellos actúa puntual y aisladamente sobre el aparato sensoperceptor. Todo excitante actúa dentro de un sistema en función de otros factores circunstanciales, ambientales o dispositivos. La excitación de un punto de la retina, por ejemplo, provoca una estimulación u otra según sea la disposición o estado de los demás puntos de la retina. Precisamente en este plano estimular se colocan las llamadas *leyes estructurales*, que determinan la impresión perceptual en función del sistema de estímulos regulado por estas leyes.

En segundo lugar, y colocándose ya en el plano de la impresión perceptual, la teoría gestaltista afirma que no existe ninguna impresión sensitiva elemental, o que pueda resolverse en sensaciones elementales. No existe la sensación pura. Toda impresión sensible por primitiva y elemental que sea, presenta una estructura, una Gestalt. Esta segunda afirmación está en perfecto acuerdo con la primera, pues si ningún estímulo actúa puntualmente, sino en sistema, de una manera estructural, gestaltística, síguese que toda impresión sensible, aún la más sencilla, no puede ser simple, no puede ser elemental, ha de ser gestaltística.

Una tercera afirmación fundamental, que relaciona ambos planos—el plano estimular y el plano perceptual—nos dice que no hay correspondencia entre la percepción y el estímulo o estímulos. Es decir, niega la llamada "Hipótesis de la constancia". Unos mismos estímulos pueden provocar diversas reacciones perceptivas, como se comprueba con los experimentos sobre la impresión de causalidad. Y al revés, puede darse la misma impresión sensible, aunque la estimulación haya cambiado, como

se ve en la experiencia del cartón redondo sobre la mesa, que se le ve redondo, siendo así que la estimulación es oval.[1]. Esta tercera afirmación es consecuencia de las anteriores. Si los estímulos, en efecto, actúan estructuralmente según ciertas leyes, y la percepción no se resuelve en impresiones elementales, correspondientes a los estímulos actuantes, es evidente que no puede haber correspondencia entre percepción y estímulo, o suma de estímulos. A lo más hay correspondencia entre la percepción y el sistema de estímulos. "La percepción—nos dice Michotte—depende del sistema de excitación, al cual reacciona el organismo según leyes endógenas" [2]. No hay, pues, correspondencia entre percepción y estímulo; se niega la "Hipótesis de la constancia". Pero sí se puede decir que hay correspondencia entre percepción y sistema de estímulos, entre la forma o Gestalt percibida, y la forma o sistema de estímulos. Es decir, se afirma un "isomorfismo" o correspondencia entre forma perceptual y forma estimular. Se sustituye la "Hipótesis de la constancia" por la "Hipótesis de la totalidad" o "Isomorfismo", correspondencia de todos o de formas [3].

Por último y como afirmación metodológica sostiene la Gestalt que el estudio de la Percepción ha de comenzar a partir del plano perceptual, de lo percibido; para ir luego al plano estimular, y determinar cuáles son las condiciones en que los estímulos se han de encontrar para provocar tal percepción, que es lo que constituye el estudio de las llamadas leyes estructurales [4].

* * *

¿Cómo enjuiciar estos fundamentos doctrinales de la teoría de la Gestalt que por otra parte han sido elaborados a base de interesantes y minuciosos experimentos?

Para la mejor comprensión de lo que digamos es necesario dejar bien sentada desde luego una distinción fundamental, que nos hacen los mismos gestaltistas. Es necesario distinguir entre objeto y estímulo. O dicho de otra manera, entre *mundo fenoménico*, el mundo de lo que me aparece, de lo que conozco, y *mundo físico*, el mundo de los estímulos, que también puedo conocer, pero no precisamente y siempre por

[1] D. KATZ, *Psicología de la Forma*. Madrid, 1945, pág. 13.
[2] A. MICHOTTE, *Nuevos aspectos de la Psicología de la Forma*. RevPsicGralApl. 7 (1952), pág. 304.
[3] MICHOTTE, *La causalidad física, ¿es un dato fenoménico?* RevPsGrAp. 1 (1946), p. 16. KATZ, o. c. pág. 15.
[4] MICHOTTE, RevPsGrAp. 7 (1952), pág. 304.

los medios perceptuales sensibles—al menos de la sensibilidad normal—sino por medios cognoscitivos superiores, es decir, por la inteligencia; constituyendo este conocimiento el objeto de la ciencia física, y siendo entonces ese mundo físico un mundo fenoménico, no sensible, sino inteligible.

El mundo fenoménico es el mundo de los objetos, de las "cosas". El mundo físico es el mundo de la realidad externa, de donde parte toda estimulación sensorial y perceptiva. Objeto y estímulo son, como se deja entender, formalmente distintos e inconfundibles; aunque ésto no obste para que puedan coincidir en la misma realidad y ser materialmente idénticos. Pueden, pero no es necesario; dándose con frecuencia el caso de que estímulo y objeto son distintos no sólo formal, sino también realmente.

Aclarada esta importante y fundamental distinción, es evidente que el estudio de la Percepción—como el de toda operación intencional—ha de comenzar por el estudio del mundo fenoménico. Toda la filosofía aristotélico-tomista está de acuerdo en que los actos intencionales se especifican y definen por sus objetos. El objeto es el término esencial de la relación de conocimiento. Lleva, pues, razón la Gestalttheorie cuando al orientar el estudio de la percepción establece como punto de partida el mundo fenoménico, el mundo de los objetos. Sólo el enorme influjo de los métodos y principios de la Psicofísica de finales de siglo, puestos de moda, pudo hacer olvidar a los psicólogos, anteriores a la gestalt, esta elemental y esencial orientación de la antigua psicología aristotélico-tomista, en la investigación de las operaciones intencionales que ha venido a actualizar la Teoría de Gestalt. Pues comencemos por situarnos en este mundo fenoménico al emprender el estudio de la Percepción.

Lo primero que advertimos al analizar el contenido fenoménico de nuestra Percepción sensible es que este mundo fenoménico, esencialmente dado en toda percepción, es un mundo organizado, es sencillamente el mundo de las "cosas". Lo que veo, lo que siento, lo que percibo sensiblemente, no son colores, ni sonidos, ni superficies, etc., de una manera aislada, desarticulada, caótica; todo lo contrario. Lo que veo, lo que percibo son colores, superficies, etc. pero estructurados en síntesis perfectamente organizadas y unitarias, que forman las "cosas, la naturaleza, el Cosmos. Veo, percibo cosas. Esta es la auténtica e innegable realidad de nuestra percepción. Otra cosa será una abstracción, una descomposición o disolución de la percepción, pero no la per-

cepción en su auténtica realidad. Tal vez, si se quiere, sea necesario hacer este análisis de la percepción para su estudio. Pero antes es más urgente fijar perfectamente lo que es la percepción en sí misma, tal como se da en la realidad de nuestra conciencia. Y es evidente que la percepción en esta autenticidad de la conciencia no es percepción de colores, sonidos o gustos, sino percepción de árboles, hombres, casas, etc. Pensar que con haber estudiado la percepción del color, o del sonido, etc., de todos y cada uno de los sensibles por separado o en conjunto, ya se ha estudiado el fenómeno de la percepción, es una lamentable equivocación, puesto que con eso se deja por explicar lo más interesante que queríamos saber, que es la percepción del mundo de las cosas.

Las "cosas" no son evidentemente un mero conglomerado o suma de cualidades sensibles; son algo más. En este sentido es verdad lo que dice la Teoría gestaltística, que "el todo es más que la suma de las partes" [5]. El Todo, la "cosa" es una estructura *sui generis* de sensibles; y por consiguiente la percepción de las "cosas" es percepción de una estructura, de una forma, de una Gestalt.

Desde este punto de vista, de la realidad de nuestra percepción del mundo, es plenamente admisible lo que afirma la Gestalt, que no se dan sensaciones elementales, entendiendo por sensación elemental el conocimiento sensible de un puro color, o de un sonido, etc. Toda sensación, por elemental que sea, es conocimiento de una "cosa", de una estructura, de una Gestalt.

Esta tesis gestaltística que niega la existencia de sensaciones elementales, alarmó algún tanto a la antigua psicología, de tendencia mucho más analítica. En un movimiento de defensa concedió, sin embargo, que esta falta de sensaciones elementales tenía lugar de hecho en la realidad del mundo perceptual del adulto; pero que en el mundo fenoménico del niño o del infante no hay por qué negar la existencia de sensaciones elementales de color, presión, temperatura, etc., como datos originales, siquiera empiecen desde luego a estructurarse rápidamente en formas más y más complejas.

En esta dialéctica de posiciones tal vez encontremos el punto que las supere, si analizando bien nuestro mundo perceptual, advertimos en una triple gradación en que se pueden ordenar las diversas estructuras.

En efecto, atendiendo a su mayor o menor complejidad se las puede

[5] KATZ, o. c. pág. 10 y 11.

agrupar en tres tipos o clases de Gestalt, que llamaremos de primero, segundo y tercer grado.

La Gestalt de primer grado presentaría un objeto sensible, configurado con una extensión y duración *mínimas*. Esta Gestalt es absolutamente necesaria desde el punto de vista fenomenológico. Un objeto intemporal e inespacial sería sensiblemente incognoscible, no podría ser objeto. Cualquier objeto sensible para que aparezca a la conciencia y forme parte de ese mundo fenoménico ha de tener un mínimo de espacialidad y temporalidad. Con razón reconocía Kant a las formas del espacio y del tiempo como universales y necesarias para todo conocimiento sensible. Su error estuvo en la interpretación *a priori*, que dió a esa universalidad y necesidad.

La Gestalt de segundo grado sería un objeto de mayor espacialidad o temporalidad, pero dentro de la misma modalidad sensible. Esta mayor extensión y temporalidad, aún dentro de un mismo sensible, daría lugar a una gran variedad de Formas. Muchas de las Formas—por no decir todas—con que operan los psicólogos de la Gestalt en sus experiencias y demostraciones son precisamente de este segundo grado. De aquí luego generalizan sus conclusiones. Recuérdense las experiencias para establecer las leyes estructurales.

La Gestalt de tercer grado es la de mayor complejidad por la diversidad de planos de sensibilidad heterogénea que estructura: planos de sensibilidad táctil, visual, gustativa, etc. La Gestalt de tercer grado son sencillamente los objetos del mundo fenoménico, las "cosas" del mundo sensible, que son una integración y estructura *sui generis* de diversos sensibles en la unidad de "cosa".

Pues bien; supuesta esta clasificación de Formas perceptuales, es fácil ahora comprender que no puede darse sensación pura en el sentido elementarista, de una sensación de sólo color, de sólo sonido, etc. Toda sensación por primitiva y elemental que sea, ha de contener por lo menos, como necesarios componentes objetivos, una extensión y temporalidad mínimas; por no hablar de otros componentes de matiz, intensidad, claridad, etc., etc., que pueden entrar también de una manera necesaria en la configuración de una sensación cualquiera [6]. Por consiguiente es imposible que pueda darse un conocimiento sensible, aún en una primera e ideal impresión del mundo exterior, que no sea percepción de una Forma, de una Gestalt al menos de primer grado.

¿Quiere decir esto que sólo las Gestalten de primer grado serían

[6] MICHOTTE, RevPsGrAp. 7 (1952), pág. 307.

originarias y primitivas? Con esto poco habríamos adelantado. Sin duda no tendrían los atomistas mucha dificultad en aceptar tal modo de ver. ¿Qué decir, pues, de las Gestalten de segundo y tercer grado? ¿Son datos primitivos, que se nos dan inmediatamente en la percepción, o son más bien fruto de una elaboración subjetiva de cualquier género que sea?

Como es de suponer, los gestaltistas tienden a considerar el conocimiento de toda clase de Formas como primitivo y originario, es decir, no obtenido por aprendizaje ni por elaboración de datos más primitivos y elementales; y por consiguiente tienden a conceder no sólo al adulto, sino también al infante en sus primeros conocimientos sensibles una mayor complejidad de Formas no sólo del segundo, sino hasta de tercer grado. Según los gestaltistas estas Formas de segundo y tercer grado son tan primitivas y originales como las de primer grado. Esto nos lleva a analizar los planos de estructura de estas Gestalten, sobre todo de la más perfecta y compleja, que es la de tercer grado.

* * *

El problema se podría plantear así. ¿En el mundo fenoménico sensible, todos los planos estructurales son originarios? Y si no lo son ¿cuáles son los estratos primarios y cuáles los elaborados por síntesis subjetivas?

Recordemos a este propósito una interesante doctrina que nos puede facilitar la solución del problema. Se trata de una clasificación, que hace la Escuela, de los sensibles, basada en Aristóteles y que puede servir perfectamente de paradigma para un análisis estructural de la sensibilidad, como pretendemos.

Aristóteles y los escolásticos distinguen, en efecto, en primer lugar dos planos de sensibilidad, el sensible *per se* y el sensible *per accidens*. *El sensible per se*, es lo que verdaderamente es sensible, sensible por sí mismo. *El sensible per accidens* en cambio no es propiamente sensible (al menos, según algunos, para el sentido externo, aunque lo sea para el sentido interno), sino inteligible; pero es de tan fácil y rápida captación, por estar íntimamente unido al sensible *per se*, que prácticamente parece sensible, nos da la impresión de sensible, no siéndolo. Por lo primero, a saber por su rápida captación que da la impresión de sensible, la Escuela lo clasifica entre los sensibles; pero por lo segundo, porque en realidad no lo es, sino que sólo está íntimamente ligado al sensible *per se*, le añade el apelativo de *per accidens*.

El auténtico sensible o sensible *per se* se subdivide a su vez en sensible propio y sensible común. *Sensible propio* son las cualidades que Locke llamó "secundarias", dándoles un lugar que no les corresponde en orden a su cognoscibilidad sensible o fenoménica. Y en concreto son las cualidades de color, sonido, temperatura, olor, etc. La razón de llamar "sensibles propios" a estas cualidades es por ser propias o exclusivas de un sentido particular, sólo por él percibidas. Por el contrario, el *Sensible común* se caracteriza por no ser privativo ni exclusivo de un sentido, sino que puede serlo de varios a la vez. Locke llamó a estos sensibles comunes "cualidades primarias", atendiendo en esta denominación más a su importancia real, que a su importancia fenoménica. Y en esto se equivocaba, porque esta discriminación debió hacerla situándose en el plano fenoménico, no en el real, como atinadamente nos han enseñado los gestaltistas; y en este plano la primacía perceptual es de las modalidades sensibles de color, etc., en que inmediatamente reparamos. Los sensibles comunes que enumeran los escolásticos con Aristóteles son cinco: la magnitud, la figura, el número, el movimiento y la permanencia. Por magnitud se suele entender en general la extensión y también la distancia; en el número entra la unidad y la pluralidad en concreto.

Tanto el sensible propio, como el sensible común, son auténticos sensibles o sensibles *per se*. Ahora bien, lo que es sensible por sí mismo evidentemente es un dato originario y primitivo de la percepción sensible, es un dato inmediato de experiencia. Por consiguiente, tanto el sensible propio como el sensible común son datos primitivos y originales de la percepción. Así opinan con Aristóteles los escolásticos, que extienden la sensibilidad inmediata a estos dos tipos de objetos sensibles, tan distintos e irreductibles en su contenido como son las propiedades primarias y secundarias, lo cuantitativo y lo cualitativo del mundo de las cosas.

Por su parte los psicólogos de la Forma distinguen también en la experiencia sensible dos aspectos, que Michotte llama aspecto modal y aspecto amodal de la percepción. *El aspecto modal*, según Michotte, "designa la materia de la percepción y corresponde a las cualidades sensibles tradicionales, como color, sonido, sabor, presión o temperatura, es decir, lo que Helmholtz llamó modalidades de la sensación". "*El aspecto amodal* designa la forma de presentarse la cualidad sensible y corresponde al sistema de excitación" [7].

[7] MICHOTTE, Ib. pág. 307,

Estos dos aspectos de la experiencia sensible—añade—son inseparables, simultáneos, pero distintos; por consiguiente tanto el uno como el otro se dan originariamente en la percepción. Como que el aspecto amodal no puede derivarse por combinaciones de lo modal, y viceversa. "El error fundamental—concluye Michotte—de la Psicología del pasado y sobre todo de la asociacionista, consistió en querer obtener lo amodal a partir de lo modal por combinaciones de sensaciones elementales". Gracias a Dios—añadimos nosotros—que la Psicología aristotélicotomista estuvo muy lejos de caer en semejante error, precisamente porque distinguió muy bien esos dos tipos de sensibilidad inmediata y proclamó siempre en todos los campos de la Filosofía, que lo cualitativo no puede derivarse de lo cuantitativo, y viceversa.

Mas he aquí que, a poco que se considere, fácilmente se advierte que esos dos aspectos inmediatos de la experiencia sensible proclamados por los gestaltistas, el aspecto modal y el aspecto amodal, vienen a coincidir justamente con los llamados sensibles propio y común de los escolásticos.

En efecto, del aspecto modal no puede haber duda, pues taxativamente se le adscriben las cualidades de color, sabor, etc., que son los sensibles propios. Respecto a la coincidencia entre el aspecto amodal y el sensible común, bastará que recordemos cuáles son esas Formas o aspectos amodales señalados por los gestaltistas, y luego las compararemos con los cinco sensibles comunes de los aristotélicos.

Los aspectos amodales o Formas principalmente estudiados por los gestaltistas son el "Fenómeno Phi", las que han dado lugar al establecimiento de las leyes estructurales, las que se refieren a los fenómenos de "fondo y forma", las que han servido para el estudio de la percepción de causalidad, permanencia, cambio, etc. Todas ellas dentro del campo óptico. Entre las formas acústicas han estudiado el ritmo, la melodía, la locución. Y de ellas han generalizado las leyes y principios gestaltísticos a toda suerte de estructuras, físicas, biológicas, y metafísicas en un prurito de generalización y de ver en toda estructura o composición, naturalmente una estructura o composición [8].

Si nos fijamos en estas Formas—en las que han servido de base, no en las generalizaciones posteriores, carentes de garantía—veremos que todas ellas pertenecen al grupo de las Gestalten de segundo grado,

---

[8] PALMES, *Fundamentos de hecho de la Psicología de la Forma*. Pensamiento 2 (1946), páginas 16. ss.

pues su aspecto amodal se reduce a combinaciones de distancia y posición espacio-temporal dentro de una misma modalidad óptica o acústica. Nos lo dice expresamente Michotte: "¿Qué son, en efecto, para nosotros las formas fuera de su aspecto fenomenal?". Un conjunto o sistema de relaciones espaciales simultáneas. ¿Y qué son los movimientos? Un conjunto o sistema de relaciones espaciales variables en el tiempo. Hablamos, no obstante, de percepciones de formas y de percepciones de movimientos" [9].

Pues bien; si ahora recordamos los sensibles comunes, admitidos como categorías generales por los escolásticos, veremos también que todos ellos son Gestalten de segundo grado, que se reducen a combinaciones de extensión y temporalidad dentro de una misma modalidad sensible. De ellos nos dice, por ejemplo, Lossada que "percipiuntur quatenus percipitur varia combinatio praesentiarum" en el espacio y en el tiempo, como luego explica recorriendo cada uno de los cinco sensibles comunes [10].

La comparación, pues, entre estos sensibles y los aspectos amodales de la percepción es bien sencilla, y su coincidencia salta a la vista, como Gestalten de segundo grado, que en concreto vienen dadas por diversas combinaciones espacio-temporales. Los gestaltistas han sabido determinar las leyes estructurales que rigen estas combinaciones, prestando con ello un buen servicio a la antigua Psicología.

Pero surge inmediatamente una duda: ¿es qué los aspectos amodales de la percepción se agotan en los cinco sensibles comunes de los escolásticos? ¿Acaso el aspecto amodal no comprende formas como la causalidad, cambio y permanencia, estudiadas de manera especial por los gestaltistas, y que no parece pueden reducirse a ninguno de los sensibles comunes?

La observación es interesante y nos puede servir su aclaración para señalar el paso de transición entre las Gestalten de segundo y tercer grado.

La percepción de la causalidad es un problema que ha interesado siempre a la Filosofía. Para los gestaltistas la causalidad constituye una Forma o Gestalt captada inmediatamente en la percepción. Michotte, en una importante contribución sobre esta materia [11], parece haber dejado experimentalmente comprobada la tesis de la inmediatez fenoménica

[9] MICHOTTE, RevPsGrAp. 1 (1946), pág. 50.
[10] LOSSADA, *Animastica*, Disp. V, cap. 3, n. 97 (VIII, pág. 320).
[11] A. MICHOTTE, *La Perception de la causalité*. Louvain, 1946.

de la causalidad, contra las posturas asociacionistas o aprioristas de la Filosofía anterior. Ahora bien, la causalidad no aparece enumerada entre ninguno de los sensibles comunes. Por consiguiente, tendríamos un dato fenoménico inmediato, que no es ni sensible propio, ni sensible común; o lo que es lo mismo, que el aspecto amodal señalado por los gestaltistas sobrepasa el sensible común.

Así pudiera parecer a primera vista; pero consideradas las cosas más de cerca este ejemplo de la causalidad viene más bien a confirmar lo que decíamos, que las Formas estudiadas detenidamente por los gestaltistas y en las que han encontrado la mejor base para sus teorías son Gestalten de segundo grado, y por consiguiente reducibles todas a los sensibles comunes.

Examinemos el caso de la causalidad; veremos que no se trata nada más que de un caso particular del movimiento, que es uno de los sensibles comunes. Nos fundamos en lo siguiente, tomado del mismo Michotte. En primer lugar nos dice que la impresión de causalidad, como dato fenoménico inmediato, no se ha observado nada más que en los casos de causalidad mecánica [12]. En segundo lugar, la comprobación de la causalidad entre causas y efectos de un orden más complejo, y no el puramente mecánico, parece fundarse en experiencias y aprendizajes, es decir, que no es un dato fenoménico inmediato [13]. Tercero, reducida la impresión inmediata de causalidad a impresiones de una causalidad mecánica, ésta se presenta como "el desdoblamiento fenoménico de un movimiento local (A), que durante un cierto tiempo parece extenderse a otro (B)". Es decir, la forma de causalidad se presenta como una forma de movimiento, que en un momento dado aparece como perteneciente también a otro móvil, o dicho de otra manera, como el desdoblamiento del movimiento A en el movimiento B, un mismo movimiento en dos móviles [14]. A esto se reduce toda la forma de causalidad, como dato fenoménico, según Michotte. Ahora bien, fácil es comprender que esta forma de causalidad es una forma de movimiento, y por consiguiente incluída en el sensible común del movimiento. ¿Qué más da que este movimiento sea de un móvil o se desdoble en dos?

Otras de las Gestalten de segundo grado estudiadas por los gestaltistas y que merecen nuestra atención, son el cambio y la perma-

[12] MICHOTTE, RevPsGrAp. 1 (1946), págs. 44 y 45. *La perception de la causalité*, pág. 241.
[13] MICHOTTE, Ib,, pág. 55.
[14] MICHOTTE, *La perception de la causalité*, págs. 208 ss.

nencia, que tampoco parecen incluídas en ninguno de los sensibles comunes.

El cambio, en efecto, se presenta como una forma inmediata, y se debe, según los gestaltistas, al contraste entre lo amodal, que permanece, y lo modal, que desaparece. Así un disco con distinta iluminación *le vemos cambiar de color* [15].

No hay inconveniente en admitir la inmediatez de esta forma. Es evidente que este efecto de contraste es inmediatamente dado al sentido, pero no implica más datos sensibles que los modales y amodales, es decir, que los sensibles propios y comunes, como ocurre con cualquier gestalt de segundo grado.

La permanencia es otra Forma inmediata de la sensibilidad, que se percibe, según los gestaltistas, cuando un objeto dado queda sometido al influjo de un proceso. Este proceso es el elemento amodal, que da la nota de permanencia por contraste con el objeto, como en el caso anterior.

En la impresión de permanencia juega un importante papel la "Ley de la inclusión", según la cual el límite pertenece siempre a la figura incluída, y no al fondo que la contiene. De ahí que al percibir el límite como perteneciente a la figura y no al fondo, éste se percibe ilimitado, no interrumpido por esos límites, que no son de él, sino de la figura, y por lo mismo se le ve continuado y extendido por debajo de la figura. Así se explica perfectamente la permanencia del rectángulo móvil, que "se esconde" y "sigue moviéndose", permaneciendo tras el rectángulo quieto o tras la pantalla, en las experiencias hechas por Michotte [16].

Tal vez se haya escapado en este caso y en estas experiencias a la fina observación gestaltística un elemento interesante, que puede dar la clave de esta permanencia perceptual e indicarnos un paso de transición de la Gestalt de segundo grado a la de tercero.

Creemos, en efecto, que la "Ley de inclusión" no es suficiente para explicar esa permanencia fenoménica de un fondo que se extiende y permanece por debajo de la figura. La Ley de inclusión registra el hecho de que los límites se ven pertenecientes a la figura inclusa y no al fondo, es decir, que el fondo no se ve limitado por esos límites; pero nada más. No dice nada del fondo, no dice que el fondo se vea senci-

---

[15] MICHOTTE, RevPsGrAp. 7 (1952), pág. 319.
[16] MICHOTTE, Ib., pág. 317.

llamente ilimitado y continuado o permanente por debajo de la figura. Este hecho de la ilimitación o permanencia del fondo es otro hecho muy distinto, que hay que explicar consiguientemente por otra ley, además de ésta de la inclusión.

Y en efecto, cuando el fondo se percibe ilimitado, suele ser cuando la figura es menor que el fondo. Y entonces lo que sucede es que, al sobresalir el fondo más allá de la figura, se proyecta una imagen de continuidad y permanencia del fondo por debajo de la figura. Esta proyección imaginaria de continuidad, provocada por la visión de un fondo que desborda la figura, es lo que explica esa permanencia fenoménica, y no sólo la Ley de inclusión.

En conclusión diremos que la permanencia fenoménica, aunque en algún caso se deba al contraste entre objeto y proceso—por ejemplo, la percepción de la permanencia del Yo se debe, o al menos se hace más patente, al contraste entre el Yo y el proceso de actos psíquicos al que el Yo está sometido—, en otros muchos se debe a esa Ley de proyección, y por consiguiente se trataría de una elaboración subjetiva —la proyección—, no de una percepción inmediata solamente.

La inclusión de un factor de elaboración subjetiva en la percepción de una Gestalt de segundo grado, como sucede en estos casos de permanencia fenoménica, señala el paso de transición de estas gestalten a las de tercer grado, caracterizadas, como vamos a ver, por ese factor subjetivo.

Casos de transición son también la percepción del espacio táctil o visual. La tercera dimensión, en efecto, es una Gestalt de segundo grado por referirse a una misma modalidad táctil o visual, pero que implica un proceso de elaboración sintética, parecido al que tiene lugar en las Gestalten de tercer grado. Por eso pueden considerarse estas Formas como Gestalten intermedias [17].

Con lo que llevamos dicho hasta aquí podemos ya ampliar nuestra

---

[17] No es lo mismo el caso del dibujo en perspectiva que la percepción de un volumen real. La percepción del volumen real u objeto real tridimensional se debe a una elaboración sintética de percepciones táctiles o visuales. Algo así de lo que sucede con la Gestalt de tercer grado. La percepción de la tercera dimensión del dibujo en perspectiva no se debe a una elaboración semejante, La explicación de Michotte a este respecto es convincente (RevPsGrAp. 7, 1952, pág. 312). Es evidente que no se ve la figura plana, más la tercera dimensión; puesto que ya no se ve la figura plana; sino que se produce un desdoblamiento fenoménico de las partes del dibujo, que "borran" fenoménicamente la figura plana al desdoblarse. Este es, en efecto, el hecho de la percepción del dibujo en perspectiva o tridimensional, muy distinto de la percepción de un volumen real. Pero lo que queda por explicar es, a qué se debe este desdoblamiento fenoménico. Y nos parece que no hay otra explicación que la ley de la experiencia. Como sucede también con las Gestalten de tercer grado.

respuesta al problema planteado al comienzo: a saber, si sólo las Gestalten de primer grado son inmediatamente dadas en la percepción. Ahora podemos decir, ayudados de la magnífica investigación gestaltística, que no sólo las de primer grado, sino también las de segundo grado son formas inmediatas de la percepción, puesto que el elemento amodal que las caracteriza es el sensible común, que pertenece a la sensibilidad *per se* o inmediatamente dada.

Nos queda por estudiar la Gestalt de tercer grado, la más interesante desde el punto de vista de la Psicología de la percepción, puesto que ella nos presenta las estructuras que forman el "cosmos", y son el auténtico objeto de nuestra percepción cotidiana. El problema, como hemos dicho, se plantea así: ¿la Gestalt de tercer grado es también originariamente dada en la percepción, como las de primero y segundo grado, o por el contrario supone un aprendizaje y elaboración subjetiva?

Desde luego no cabe duda, y todos están conformes, en que ciertas Gestalten, muy ricas en datos de experiencia o de una estructuración científica determinada, no pueden ser sino el fruto de una elaboración empírica o discursiva, más o menos laboriosa. Esta elaboración empírica o discursiva es la que hace que en definitiva el mundo del adulto sea muy distinto del mundo del niño, y el mundo del hombre culto y civilizado, del que no lo es. Mas dentro de este tercer grado de Gestalten ¿no habrá formas menos complejas, que se presenten originariamente en la percepción, y no sean debidas a una elaboración de las facultades cognoscitivas del sujeto?

Si recordamos lo que son estas Gestalten de tercer grado, que implican una heterogeneidad de datos sensibles en una síntesis unitaria, fácilmente se comprenderá que estas Formas no pueden ser originales, por sencillas y simples que se las suponga. En primer lugar, porque es imposible que se presenten en simultaneidad originaria planos de sensibilidad tan diferentes como los que corresponden a las diversas modalidades de color, sabor, temperatura, volumen, etc., que integran estas Gestalten. Pongamos un ejemplo, la percepción de un objeto de la naturaleza, de una fruta, la naranja. La naranja se presenta a la conciencia como un todo estructurado por planos de sensibilidad visual, gustativa, táctil, etc., además de otros planos puramente inteligibles, como ser muy digestiva, estar madura o no, ser de tal calidad, etc. Pues bien, es imposible que en una primera percepción se den a la vez todos estos planos sensibles, que son la naranja. Es absolutamente necesaria una sucesiva experiencia que me vaya enseñando sucesivamente el color,

el sabor, el gusto, la estructura interna de la naranja, pues sólo sucesivamente puedo ir aplicando los diversos sentidos que me han de descubrir cada una de esas propiedades. Bastaría esta sencilla y obvia consideración para comprender en seguida que estas Formas no pueden ser originarias.

Mas no es ésto sólo. En efecto, esa sucesiva experiencia y acopio a través de los diversos sentidos, de los datos sensibles estructurales de la naranja, por muy vinculados que queden entre sí en la conciencia por las leyes de asociación, no basta para darnos la síntesis unitaria que es la naranja. La naranja no es una mera suma y yuxtaposición de todos esos datos sensibles. No es un determinado haz de cualidades sensibles, como soñaron los positivistas. Es algo más compacto y nuclear. Es sencillamente una "cosa", una unidad en la que se estructuran todos esos sensibles. La naranja no es tal volumen, más tal peso, más tal color y tal sabor, etc.; sino *una cosa*, un objeto, que tiene tal volumen, tal peso, tal color, etc. La naranja, en el plano fenoménico de la percepción sensible—y lo mismo valga de cualquier otro objeto de la naturaleza—es el conjunto de todas esas cualidades sensibles que la caracterizan, asociadas, fundidas y objetivadas en la unidad de cosa. Estas síntesis unitarias son las Gestalten de tercer grado.

Ahora bien; es evidente que una tal síntesis no puede ser dada inmediatamente en la percepción, no puede ser original. La unificación de todas esas propiedades sensibles, dadas sucesivamente en la percepción, arguye evidentemente la existencia de una actividad cognoscitiva unificadora, una actividad que al ir captando los diversos sensibles, a través de los diversos sentidos, los sepa captar *en la unidad real* que guardan entre sí. Esta actividad cognoscitiva unificadora, que va recogiendo toda esa sucesiva experiencia sensible en la unidad de un mismo objeto, es lo que los escolásticos con Aristóteles llaman el *Sensus Communis*, o Sentido Común.

De todo lo cual hemos de concluir que las Gestalten de tercer grado no son, en cuanto tales, un dato fenoménico originario y primitivo, sino que son obra del Sentido Común, que mediante una elaboración objetivamente y unificadora de experiencias sucesivas descubre la compleja realidad de la "cosa" u objeto tal cual es en sí.

El fruto de esta actividad unificadora del Sentido Común, que son las Gestalten de tercer grado, no es todavía un fruto plenamente maduro. El Sentido Común por sí solo llega a formar un conjunto estructurado confuso y opaco. Los sentidos, en efecto, ya sean los sentidos externos, ya éste más perfecto, el Sentido Común, a pesar de la cla-

rividencia con que captan sus propios objetos, pero lo hacen de una manera que los escolásticos han calificado de "confusa", en contraposición a la manera "distinta" con que el entendimiento penetra y capta su objeto.

Conocer "confusamente" es conocer, por ejemplo, como conoce la vista el color verde, o como conocemos un dolor interior. Lo conocemos clarísimamente, pero no sabemos del objeto más que *eso;* tan rico de contenido, si se quiere, pero tan inexpresable. Si lo conociéramos "distintamente", es decir, si conociéramos alguna o algunas de sus notas o constitutivos esenciales, ellas nos ayudarían a expresarlo. Tal es la diferencia entre conocer confusamente y conocer distintamente. El conocimiento distinto expresa alguna o algunas de las notas esenciales del objeto; el conocimiento confuso, no, sino que lo expresa todo *per modum unius,* por explicarnos de alguna manera.

Pues bien; el Sentido Común, por ser nada más que un sentido, no puede conocer su objeto distintamente, sino confusamente. Como se demuestra en Psicología racional, el conocimiento "distinto" es privativo de la inteligencia.

Mas resulta que nuestra percepción sensible humana, tal como se nos presenta en nuestra cotidiana experiencia, es una percepción "distinta", es una percepción con planos de profundidad. En efecto, no solamente percibimos esas Gestalten de tercer grado como conjunto sensible unitariamente sintéticos, sino que las percibimos como "cosas", como unidades, es decir, las percibimos como "Ser". Y al percibir esas Formas como ser, como unos, como cosas, las percibimos distintamente, puesto que percibimos en ellas esas notas esenciales de ser, de unidad, de "cosa".

Más aún: nuestra percepción de las "cosas" sensibles presenta todavía mayor profundidad. Percibimos esas "cosas" de la naturaleza sensible como un sustrato, raíz o principio de unidad, no sólo de esas cualidades sensibles, descubiertas por los sentidos, sino de todas las otras categorías intelectuales, como son el ser, la substancialidad, la corporeidad, etc., que poco a poco se vayan descubriendo por nuestra inteligencia. Estas categorías son en definitiva las que forman el auténtico mundo fenoménico de nuestra experiencia sensible, desde la más sencilla y espontánea a la más elaborada por el trabajo de la Ciencia o de la Filosofía de la Naturaleza.

Ahora bien; todas estas categorías, que van desde el Ser hasta la última diferencia específica, al irse estructurando y configurando sobre ese sustrato en la unidad de "un objeto sensible", de "una cosa", for-

man nuevos planos de sensibilidad, que los escolásticos con Aristóteles llaman *sensibilidad per accidens*. El Sensible *per accidens* viene a ser el coronamiento y perfeccionamiento de la Gestalt de tercer grado tal y como se presenta de hecho en la percepción humana. Estos sensibles *per accidens*, como dijimos, no son propiamente sensibles, sino inteligibles, categorías del entendimiento; pero que fenoménicamente parecen sensibles, por lo rápido de su captación y atribución al objeto sensible.

En conclusión, y respondiendo al problema principal que nos planteamos al principio, hemos de decir que las Gestalten de tercer grado como tales no son datos fenoménicos originarios y primitivos, no se dan en una primera percepción, sino que son descubiertas a través de una elaboración más o ménos larga, primero del Sentido Común en un trabajo de síntesis, y luego de la Inteligencia descubriendo los sensibles *per accidens*, que finalmente las estructuran.

El mundo fenoménico de nuestra experiencia real no es una conquista fácil, sobre todo el mundo del adulto. No se nos da del primer golpe; hay que conquistarlo paso a paso. Pero entiéndase bien: se trata de un trabajo de descubierta, de conquista; no un trabajo de pura construcción *a priori*. Nuestro conocimiento en lo que tiene de labor subjetiva es un "abrirse" al mundo; y abrir no es construir, sino descubrir.

Por fin una última advertencia. El que las Gestalten de tercer grado sean como tales fruto de una actividad del Sujeto, no quiere decir que fenomenológicamente se puedan descomponer en elementos estructurales que serían tal vez las Gestalten de segundo y primer grado. Fenomenológicamente estas Formas son tan indisolubles como cualquier otra. Una naranja no es un conjunto o suma de sensibles, que se pueda disociar en cada uno de ellos. De ninguna manera. En este sentido es muy verdadero el dicho de los gestaltistas, de que fenomenológicamente hablando "el todo no es la suma de las partes". Decimos fenomenológicamente hablando, que es lo que ahora nos interesa. Otra cosa sería desde un punto de vista genético. Desde el punto de vista de la génesis de la percepción de la Gestalt de tercer grado, no cabe duda que se ha elaborado con elementos gestaltísticos provenientes de diversos sentidos. Pero el fruto de esa elaboración es una Gestalt tan unitaria e indisoluble, como puede ser un color o un sonido.

B. PÉREZ ARGOS, S. I.

EXISTENCIALISMO ESCOLASTICO SUARECIANO

II. *La existencia es lo principal en el ente.*

Ya vimos en el artículo anterior como, según Suárez, el ente se constituye formal e intrínsecamente, no solamente por la esencia, sino también por la existencia absolutamente considerada, prescindiendo de si es actual y ejercitada o solamente posible. Y ahora se pregunta qué es lo principal en el ente así constituído, si la esencia o la existencia.

Esta cuestión, que parece novísima, la trata Suárez *ex profeso* y con gran profundidad y concisión (DM 31, 13, 21-23). El problema se puede tratar bajo la hipótesis de la real distinción entre esencia y existencia, o bajo la hipótesis de la real identidad entre ambas cosas.

Ya se dijo al principio (pág. 160), que bajo la hipótesis de la real distinción de esencia y de existencia, hay tres sentencias tomistas con respecto al esencialismo y existencialismo. La *primera* es de los esencialistas: el ente es solamente la esencia, y lo principal en el ente es la esencia. La *segunda* sentencia es de los existencialistas: el ente incluye esencialmente la existencia, y en él lo principal es la existencia, de tal manera que la esencia no dice perfección, sino solamente límite de la perfección de la existencia. Finalmente la *tercera* es de los existenciales: el ente es la esencia y la existencia, y la perfección intrínseca del ente no proviene solamente de la esencia o de la existencia, sino de ambas juntamente.

Y ¿cómo critica Suárez estas sentencias? Dice que en la hipótesis de la real distinción no se puede decir nada que sea coherente y firme.

Porque por una parte han de decir que en el ente lo principal es la existencia. Así lo afirma taxativamente Santo Tomás, a quien los tomistas profesan seguir literalmente. Además, Dios es existencia pura; y como las criaturas son imitaciones de la divina esencia, también ellas han de ser existencias, aunque participadas y coartadas y restringidas.

por el recorte que la esencia hace en la existencia que de suyo es infinita (DM 31, 13, 21).

Mas, por otra parte, los tomistas han de decir que la esencia es lo principal en el ente. Por la esencia nuestra alma es imagen de Dios en el entender y querer, y por la esencia somos principios de nuestras operaciones características. Además, en el terreno teológico dicen que el Verbo solamente tomó la esencia, no la existencia, y como tomó lo principal de la humanidad se sigue que lo principal es la esencia, no la existencia: de lo contrario hubiese tomado precisamente lo menos perfecto de la humanidad que había de redimir (DM 13, 13, 22). Finalmente, añadimos nosotros, en el compuesto hilemórfico, toda la perfección, según los tomistas, ha de ponerse en la esencia y no en la existencia. Anteriormente (con prioridad de naturaleza) a la existencia la materia recibe la forma, y es cualificada por ella, y se forma el compuesto y la naturaleza que es principio de operaciones específicas, y solamente entonces (con posterioridad de naturaleza) sobreviene la existencia por razón de la forma. Por donde se ve que toda la perfección y toda la fuerza de obrar proviene de la esencia; la existencia solamente actúa últimamente la perfección que proviene de la esencia.

De la sentencia de los existenciales Suárez no dice nada. Pero ya se ve que es más incoherente que las anteriores. Porque si la esencia aporta perfección, será la perfección de la quiddidad, que es toda la perfección que hay en el ente; y la existencia no aportará perfección, sino solamente la afirmación o actuación de esa perfección, lo cual es caer en el esencialismo que tratan de evitar. Y si la existencia aporta alguna perfección intrínseca, ha de aportar toda la perfección e índole del ente, ya que de suyo es de infinita perfección, y entonces la esencia será puro límite o recorte de la perfección de la existencia, y esto es caer en el existencialismo, que también tratan de evitar.

Con razón, pues, dice Suárez que en la hipótesis de la real distinción no se puede decir nada que sea coherente y firme [10].

---

[10] KWANT (DivThom Pi 51, 1948, págs. 146-151) dice que la esencia es puro límite y no perfección alguna positiva. BONETTI (o. c.), pág. 362, nota [10]) refuta esta posición, porque ella equivale a negar la real distinción de esencia y de existencia, y a admitir la sentencia de Suárez. Porque si la esencia es puro límite y no es cosa positiva, entonces toda la realidad del ente es solamente la existencia, determinada y particular; la determinación particularizada de la existencia sería la esencia, y esta se distinguiría de la existencia solamente según la razón. Y como Gilson sigue la misma doctrina que Kwant, se sigue que Gilson ha caído en el *suarismo* que tan ásperamente critica en su obra; de Suárez llega a decir palabras tan poco suaves y corteses como las siguientes: Suárez tiene "une ineptitud foncière a concevoir l'existence comme un acte capable de exercer une fonction distincte et de produir effets specifiquement definis" (o. c. p. 149).

¿Y cuál es la doctrina positiva de Suárez hablando ya en nombre propio, es decir, en la hipótesis de la real identidad de esencia y de existencia, que es la suya? ¿Qué es lo principal del ente en esta hipótesis? ¿Es la esencia o es la existencia? Responde que en realidad no se puede hacer ninguna comparación real entre esencia y existencia, porque son una misma realidad. Toda la realidad del ente proviene de la esencia, y toda la realidad y perfección proviene de la existencia. En realidad no hay sino trozos de existencia determinada y particularizada. Dios es la existencia pura; y como las criaturas han de ser imitaciones de la divina esencia, han de ser también existencias, pero participadas, es decir, creadas y limitadas, y particularizadas y determinadas a un grado particular: la determinación particular se denomina esencia y la oposición a la nada se llama existencia; pero ya se ve que la determinación particular de la existencia, que es la única realidad, es también existencia. Por esta causa dijimos antes que el existencialismo de Suárez se había de llamar más bien ontismo o integralismo existencial que existencialismo o teoría existencial (DM 31, 6, 23).

Pero si distinguimos con la razón la esencia y la existencia, podemos comparar impropiamente la esencia y la existencia para preguntarnos cuál de las dos es más perfecta o más importante en el ente. Y responde decididamente que aun en esta hipótesis se ha de decir que la existencia es lo más perfecto. Si se compara la *esencia prescindida* de toda existencia actual, con la existencia actual, la existencia es más perfecta, porque la esencia en ese caso es nada de actualidad y de realidad y la existencia sería toda la realidad. Y si se compara la *esencia actual* con la existencia, entonces la esencia actual es más perfecta que la sola existencia, porque la esencia actual contiene expresamente la existencia. Por donde se ve que la existencia siempre es lo más perfecto y lo que es la razón de toda realidad.

Bonetti, huyendo caer en el suarismo, como Kwant y Gilson, dice que no toda la perfección del ser proviene de la existencia, y que alguna perfección proviene también de la esencia. Mas esta doctrina de Bonetti no es coherente en la teoría de la real distinción, que él profesa. Porque si la esencia aporta perfección intrínseca al ente, ha de traerle toda la perfección específica y quidditativa, y así la existencia no puede aportar nueva perfección, sino solamente actuar la perfección de la esencia y esto es profesar el esencialismo. Y si la existencia aporta perfección intrínseca al ente, le ha de aportar toda la perfección, ya que de suyo contiene toda perfección posible; mas en este caso, la esencia será puro término o límite de la existencia, y no cosa alguna positiva, según pretenden Kwant y Gilson, y esto es caer en el suarismo de ellos: la única realidad sería la existencia, en la cual se distinguiría sólo conceptualmente la existencia, y su determinación particular, que sería la esencia.

Quapropter licet comparatio in re ipsa proprie fiat supposita in re distinctione, nihil tamen firmum aut constans in ea [hypothesi] dici potest, iuxta praedictam sententiam [realis distinctionis]. At vero supponendo exsistentiam in re non distingui ab essentiam contineri necesse est, ut recte dixit D. Thomas, 1, q. 4, a. 2. Sz. De Deo, et de essentia actuali loquendo; quia, *cum sint idem, non potest una esse perfectior vel minus perfecta.* Quod si secundum rationem aut praecisionem mentis illa duo comparentur, praefertur exsistentia esentiae; quia praecisa exsistentia, non intelligitur manere essentia actu, sed potentia tantum; et quia nihil est actu perfectum nisi quod actu est, *ideo dicitur ipsum esse perfectio perfectionum omnium et maximam omnium perfectionum.* Et hoc modo interpretatur Dionysium D. Thomas q. 20 de Verit. a. 2, ad 3; ubi ait esse dici nobilius quam vivere vel intelligere, si fiat comparatio, separato per intellectum esse a vivere. Quapropter si comparatio fiat inter exsistentiam praecise conceptam ut modum, *et essentiam ut actu exsistentem,* sic essentia concipitur ut quid perfectius, quia concipitur ut id quod est, seu *ut includens totam perfectionem essentiae et exsistentiae* (31, 13, 23).

Así que lo principal en el ente en cualquier hipótesis es la existencia. Y eso es lo que afirma con frecuencia Suárez. En el *Tratado de Deo* (L. 1, c. 3, n. 2) trata el problema de si la existencia es toda la esencia divina, y dice que sí, advirtiendo sin embargo que esa existencia se ha de entender no abstracta y universal, sino concreta y ejercitada y esencial. De aquí deduce Suárez que Dios tiene toda la perfección del existir; y no sólo la perfección del existir, sino absolutamente toda perfección. Y la razón es porque cualquier perfección *no es sino una particula del existir;* por tanto, toda perfección se ha de encontrar en aquél que es la existencia por esencia, como muy bien dijo Santo Tomás (1, q. 4, a. 2).

Hoc ergo modo concepto esse Dei [ejercitado y por esencia] recte dicitur in solo illo consistere essentiam Dei, et per negationem illam [non ab alio aut per aliud, sed per essentiam] describi totum id quod est proprium talis exsistentiae, ut in simplicissima ratione sua includat omnem perfectionem *essendi,* et consequenter omnem *perfectionem.* Quia *omnis perfectio est (ut sic dicam) pars aliqua essendi,* quam in ipso esse per essentiam contineri necesse est, ut recte dixit D. Thomas, 1, q. 4, a. 2. (Sz. De Deo, L. 1, c. 3, n. 2).

La doctrina de Suárez es que toda realidad o perfección no es sino existencia, y si es una perfección particular, será una existencia particular y determinada, la cual determinación asimismo no es sino existencia: *omnis perfectio est (ut sic dicam) pars aliqua essendi.* La existencia, en realidad, no es solamente lo principal del ente, sino que es toda y la única perfección real del ente.

Por esta causa en el *Tratado de Incarnatione* hace suya toda la doctrina de Santo Tomás en este punto. Prueba que la existencia es de la

esencia absoluta de Dios, en cuanto es uno, y no en cuanto es persona, y en la prueba tercera dice lo siguiente:

Deus est summe perfectus essentialiter; mas la existencia es una perfección; luego ha de estar contenida en la esencia absoluta de Dios; y prueba que la existencia es perfección, de la manera siguiente:

Et confirmatur. Nam D. Thomas ubique docet ipsum esse, non solum esse perfectionem simpliciter, sed etiam esse omnium perfectissimum, quia est omnium actus. ut patet in 1, q. 4, a. 1 ad 3, et a. 2 ad 4, ubi ex Dionysio, c. 5 De divin. nominibus, ait ipsum esse perfectius quam vitam vel sapientiam, si considerentur prout ratione distinguuntur quod idem repetit 1, 2, a. 3, ad 2: quibus locis etiam ait ipsum esse Dei in sua perfectione (essendi) includere perfectionem vitae, sapientiae, & (Sz. De Incarn., d. 11, s. 1, n. 4).

Así que aquí, apoyado en la autoridad de Santo Tomás, afirma Suárez que en el ente lo principal es la existencia. Y esto mismo lo prueba partiendo de la esencia divina, que es existencia pura, y de los efectos divinos, que han de ser imitaciones de su divina esencia.

Creaturae manant a Deo prout unus est, unde proprie participant esse divinum prout essentiale est et absolutum ac commune tribus personis: sed quod creaturae per se primo participant, est esse absolutum et essentiale, [ergo exsistentia absoluta est de essentia Dei] (De Incarn. d. 11, s. 1, n. 5).

Lo que el ente creado participa de Dios, primera y principalmente, es la existencia; la esencia también la participa, en cuanto que la esencia es solamente una determinación de la existencia; pero esa misma determinación no es sino existencia, como lo es el mismo Dios de quien el ente creado es participación.

Las expresiones de Suárez que pudieran parecer decir lo contrario se explican fácilmente en el contexto.

Primera objeción.—Suárez dice muchas veces que la existencia es un modo de la esencia, y así parece que lo principal es la esencia y que la existencia es un accesorio (31, 7, 6, 7). A lo cual responde que si la existencia se dice modo de la esencia, según la distinción de razón, es un modo muy particular, porque ese modo no añade realidad alguna a la esencia, sino que hace formalmente que el ente sea en acto según toda su realidad sin presuponer nada de ella.

Sed [ens, vel substantia actu exsistens] addit potius (ut ita dicam) seipsam totam, quia, cum erat tantum in potentia, nihil erat, et cum est actu, tota est aliquid (37, 7 6).

La existencia no se puede concebir como un modo que añade algo a una esencia ya constituída, sino como un modo que constituye toda la

realidad del ente, porque nada supone de la realidad: exsistentia non supponit aliquid cui accidat, *quia per se primo ac formaliter constituit ens reale in actu* (50, 12, 15).

La dificultad, pues, queda resuelta; porque si bien se dice que la existencia es un modo de la esencia, sin embargo, es un modo que pone toda la realidad de la esencia; y en ese contexto la existencia es lo principal en el ente, como lo hemos visto también en testimonios anteriores.

Segunda objeción.—Suárez, al refutar la real distinción, dice que el ente es la esencia actual y que esta esencia actual no necesita de una existencia realmente distinta; luego para Suárez toda la realidad del ente es la esencia y la existencia no significa nada (Gilson, *L'être et l'essence*, páginas 150-152). O con otras palabras: para Suárez la existencia no es sino la misma esencia; luego solamente la esencia vale y constituye al ente y su realidad; la existencia no vale nada o es cosa accesoria.

Esta objeción de Gilson es increíble, porque con sus mismas palabras se puede probar que Suárez es existencialista; porque, en efecto, Suárez identifica la esencia con la existencia; luego para él todo es existencia, y la esencia apenas significa otra cosa que una mera determinación de la existencia, la cual determinación es también existencia.

Y crece más lo paradójico de esta objeción de Gilson cuando no han faltado otros pensadores que han acusado a Suárez de existencialista exagerado, tomando como fundamento la real identidad de esencia y de existencia, en que apoya Gilson su acusación de esencialista. Porque, efectivamente, si la esencia se identifica con la existencia, todo es existencia, y de aquí deducen que todas las criaturas son como Dios, puro ser o existencia pura, según Suárez.

Mas la verdad es que ambas objeciones son falsas. No es esencialista, sino existencialista, porque defiende que el ente se constituye intrínsecamente por la existencia, y que en el ente lo principal es la existencia y no la esencia. No es existencialista exagerado, porque está muy alejado de las exageraciones de los existencialistas modernos y del monismo de todos los tiempos. Está muy alejado del *nominalismo* de los existencialistas modernos, porque admite que el concepto de ente es uno y abstraído, aunque imperfectamente, de sus diferencias. Está también alejado del *agnosticismo* de los existencialistas modernos, porque dice que también se han de investigar las esencias de las cosas, a fin de deducir *a priori* las propiedades esenciales. Por fin, está muy alejado del monismo pantetista, porque si bien todo lo que hay fuera de Dios es en realidad solamente existencia, sin embargo, las cosas son existencias par-

ticularizadas y determinadas, no la existencia pura; ahora bien: en las existencias particularizadas y determinadas la particularidad y la determinación es la esencia que indica la índole de tales existencias, y las existencias son la actualidad que da realidad a tales esencias. Así que las criaturas no son la existencia o actualidad pura, sino existencias particularizadas, como imitaciones particulares y deficientes de la actualidad pura.

Tercera objeción.—Para Suárez, la esencia es lo primero y principal que concebimos en el ser, y es aquello por lo que el ser se constituye en su grado y orden de perfección; luego no hay duda alguna de que para él lo principal en el ser es la esencia y no la existencia.

Essentia rei est "id quod est primum et radicale ac intimum principium omnium actionum et proprietatum quae rei conveniunt... Sic etiam dici solet illud esse essentiam rei quod primum concipitur de re: primo inquam, non ordine originis (in cognitione)... Sed ordine nobilitatis potius et primitatis obiecti: nam id est de essentia rei quod concipimus primo illi convenire et [quo concipimus] primo constitui intrinsece esse rei vel talis rei... Ac denique appellatur essentia rei, quia est id quod per actum essendi primo esse intelligitur in unaquaque re" (DM 2, 4, 6). Y en la disputatio 31, 6, 23 dice: est enim essentia... id quo primo aliquid constituitur intra latitudinem entis realis ut distinguitur ab ente ficto, et in unoquoque particulari ente essentia eius dicitur id, ratione cuius in tali gradu et ordine entium constituitur... Atque hac ratione solet essentia quidditatis nomine significari, quia illa est quae per definitionem explicatur vel aliqua descriptione [lege: vel per aliquam descriptionem], per quam declaramus quidnam res sit cuiusve naturae (31, 6, 23).

Este es el testimonio principal de Suárez en que se apoya Gilson. Y, realmente, tiene tales apariencias que un lector inadvertido puede ver aquí confirmada la acusación de Gilson, de que para Suárez lo principal es la esencia y no la existencia. La existencia no daría al ente ninguna perfección, sino solamente el estar fuera de la nada.

Pero Gilson no ha distinguido dos cosas que ha distinguido Suárez, y que un lector advertido puede distinguir en seguida [11]. Una cosa es

---

[11] El ente se puede considerar según su modo peculiar, su determinación, orden o grado de perfección, o también como realidad opuesta a la nada. En el primer caso el ente es la esencia, y todo lo que se puede decir de él en este aspecto, ha de ser en términos de esencia; más considerado como realidad que está ahí, como algo opuesto a la nada, es existencia y actualidad de perfección. Esta distinción tan obvia es de Bonetti (o. c. p. 363). Y según esta distinción, lo principal en el ente, explicado en términos cualitativos y de índole de ser, es la esencia, la cual se ha de concebir como raíz de otras cosas que necesariamente se hallen en el ser. Mas lo principal en el ente, explicado por su realidad y extraposición fuera de la nada, es la existencia misma: porque según Suárez, toda la realidad del ente es la existencia; y la misma determinación particular de la existencia, que es la esencia, es también existencia.

el orden del ser en sí, y otra cosa es la aclaración del ser por medio de alguna definición o descripción: *per aliquam definitionem aut descriptionem per quam declaramus quidnam res sit cuiusve naturae* (DM 31, 6, 23).

En el orden de la realidad ontológica, lo principal es la existencia; la esencia es solamente una determinación de la existencia, la cual determinación es también existencia más determinada o expresada, como se ha visto.

Mas en el orden de la declaración de lo que es el ser por medio de alguna definicición o descripción, lo principal es lo característico y privativo de cada ser, y esto se expresa por la esencia. Lo característico y privativo de cada ente no es la existencia; ésta es común a todo ente, y así no hace nada al caso para declarar la índole particular y propia de este ente; para este fin lo principal es la esencia, que es la que expresa las notas exclusivas de cada ente; la esencia se concibe como lo primero y principal en cada ente. Es lo primero, porque ella no se deriva *a priori* de otras notas, como se derivan las propiedades. Y es lo principal, porque ella es la raíz de las propiedades y actividades peculiares de cada ser [12].

De lo dicho se desprende que para Suárez lo principal en el ente es la existencia, no la esencia; y aún se puede decir que, según Suárez, lo único real en el ente es la existencia. Dios es la misma existencia pura; las criaturas son imitaciones de la divina esencia; y como ésta es la existencia pura, las criaturas no son sino existencias participadas y particularizadas y determinadas; las determinaciones propias de cada ente o existencia es lo que se llama esencia; mas esta misma esencia no es sino una mayor expresión de la existencia.

Fundado Suárez en este existencialismo suyo, refuta el esencialismo que muchos tomistas profesaban en su tiempo.

Ellos decían que las causas segundas solo producen, como causas proporcionadas, las *esencias* de sus efectos, mas no sus existencias. Suárez, por el contrario, dice que las causas segundas producen como causas proporcionadas no solamente las esencias, sino también las existencias de sus efectos (31, 9, 6, 1, 20).

Ellos decían que el principio causante en todo género de causas era solamente la esencia de las causas, no las existencias: éstas eran en

---

[12] A Gilson le repugna mucho que haya en cada cosa algo que se conciba como *primum et principale ex quo deducantur quae sunt necessario in re, y que se denomina esencia* (o. c. p. 174); y, sin embargo, él mismo se ve necesitado a conceder que la esencia es lo *más íntimo y secreto del ser* (p. 18).

general sólo condiciones para causar. Por esto, en el orden de la causa *material*, solamente la *esencia* de la materia recibe la forma; en el orden de la causa *formal*, solamente la esencia de la forma causa el efecto formal en la materia y en el compuesto; en el orden de la causa *eficiente*, solamente su esencia y no su existencia, es el principio que causa los efectos. En cuanto a las *mudanzas* accidentales, solamente la esencia del sujeto y no su existencia se muda con ellas: la existencia es acto último, que no puede recibir ninguna actuación ulterior.

Suárez, por el contrario, dice que el principio causante en todo género de causas es, no solamente su esencia, sino también su propia existencia. La esencia y existencia de la *materia* reciben la forma substancial. La esencia y la existencia de la *forma* es la que causa el efecto formal en la materia y en el compuesto. La esencia y la existencia de las causas *eficientes* producen sus efectos. En las *mudanzas* accidentales, no solamente se muda con ellas la esencia, sino también la *existencia*. Lo admirable y original de esta doctrina es que la existencia, que es acto, es al mismo tiempo potencia; con esto muestra cómo la existencia creada, que es semejante a Dios en ser acto, es al mismo tiempo desemejante de Dios, por ser potencia por sí misma, y no por una añadidura exterior (31, 10, 5-19), como quieren los tomistas.

Ellos decían que en el *compuesto* hay una sola existencia simple; mas Suárez dice que en el compuesto, así como hay muchas esencias parciales, que son partes de una sola esencia compuesta, del mismo modo hay muchas existencias parciales, que son partes de un solo existente compuesto (31, 10, 5-6).

Ellos decían que se da en las cosas una *pura potencia real*, que es del orden de la esencia, y no de la existencia, y que esta potencia es capacidad de recibir la existencia; Suárez, por el contrario, dice que, aunque se da en la realidad una pura potencia física, que es la materia primera, sin embargo, no es *capacidad* para recibir su propia *existencia*, ya que ella ya es su propia existencia, sino que es capacidad de recibir diversas *formas* substanciales o accidentales (31, 10, 13; 31, 11, 16).

Ellos decían que crear es producir una existencia en una esencia realmente distinta; Suárez, por el contrario, afirma que crear es hacer que toda la realidad de esencia y existencia, que antes era nada, sea ahora actual por la acción del Creador; si crear fuera poner la existencia en la esencia, la esencia misma no sería creada, ya que no se recibe ni se pone en otra cosa (31, 12, 35), coincidiendo en esto con Santo Tomás (1, q. 27, a. 2, ad 3).

Ellos decían que *cesar de existir* consiste en que se separa la esencia de la existencia y así ambas cosas perecen. Suárez, por el contrario, dice que dejar de exirtir consiste en que cesa la acción por la cual se conservaba la esencia y la existencia, las cuales ambas pasan a la nada (31, 12, 37).

El existencialismo de Suárez es tan neto y fijo que alguien le ha acusado de existencialista panteísta; para él todo es existencia, ya que la esencia se identifica con la existencia; y si todo es existencia, toda realidad es como Dios, que es también totalmente existencia. No nos es posible detenernos en solucionar dificultad tan manida; pero lo que queremos notar es que su existencialismo es tan firme y fijo que hasta se le ha acusado de confundir las criaturas con Dios, concibiéndolas solamente como existencias.

Y aquí se suscita una cuestión más bien psicológica que metafísica, y es cómo ha sido posible a Gilson, a Bonetti y a otros leer a Suárez con un sentido tan opuesto a la letra y al contexto.

Por los testimonios aducidos en la primera y en la segunda parte se ve que, según Suárez, el ente se constituye intrínsecamente por la existencia y no solamente por la esencia; y, además, que en el ente así constituído lo principal y más perfecto y aun la única perfección es la existencia. Y como, según la nomenclatura de Gilson y de Bonetti, estos puntos bastan para clasificar a un escolástico como existencialista, se sigue que Suárez se ha de colocar entre los filósofos existencialistas y no esencialistas, aunque, como hemos dicho muchas veces, su existencialismo tiene otros fundamentos diversos del existencialismo tomista, y por eso su existencialismo se había de llamar ontismo o integralismo existencial.

III. *El objeto de la metafísica no es solamente la esencia, sino también la existencia.*

El tercer punto característico del existencialismo escolástico es que la Metafísica no trata solamente de las esencias, sino también de las existencias, y esto no sólo indirectamente, como si las existencias se dedujesen de las esencias, sino directa y formalmente, por el propio oficio de la Metafísica y como de su propio objeto. Y ésta es precisamente la doctrina de Suárez.

El objeto de la Metafísica para Suárez es el ente real en cuanto abstraído de la materia en el ser y en el entender, porque trata de nociones que se pueden verificar en el ser espiritual, aunque también

se puedan verificar en la materia, y por esta causa se pueden *entender* sin referencia ninguna a la materia (DM 1,1,26; 1,2,7; 1,2,11,13; et praesertim 1,3,1, fine). Mas como el ente real, según lo hemos demostrado, se constituye por la esencia y por la existencia, se sigue que el objeto de la Metafísica no solamente es la esencia, sino también la existencia.

De aquí se deduce que si la metafísica trata de las existencias, las trata como objeto propio y adecuado y no porque las existencias se deduzcan de las esencias. Esta es la doctrina categórica de Suárez.

Y ante todo prueba Suárez que la existencia de Dios no puede deducirse *a priori* de su esencia *per quandam resultantiam;* esto significaría que Dios es causa de sí, lo cual es contradictorio; y, además, es intrínsicamente imposible, porque la existencia divina es toda la esencia de Dios, y, por tanto, no puede derivarse de ella. (*De Deo,* L.1,c.2.nn 4-8; DM 28, 1,7). Pero, además, las existencias de las criaturas no pueden deducirse de ninguna esencia. No se pueden deducir de la esencia divina, porque Dios es libérrimo y puede crearlas o no crearlas (DM 30,16,31). Ni tampoco se pueden deducir de las esencias de las cosas, porque ellas son contingentes en cuanto a la existencia y no tienen necesidad alguna de existir (DM 20, 5,6). Y, en general, afirma Suárez que las existencias no se pueden deducir *a priori* de las esencias, porque las esencias, antes de las existencias, son nada y no tienen principio alguno de donde pueda resultar la existencia.

Exsistentia non potest provenire ab intrinseco; neque ante exsistentiam habet res unde possit esse principium efficiens (DM 34, 6, 11) [18].

Si, pues, la Metafísica trata de las existencias, las trata *ex proprio officio* y como de su objeto propio. Trata de la existencia divina en sentido absoluto y categórico, porque es una existencia necesaria y esencial. Trata también de las existencias creadas, pero solamente en sentido hipotético, e.d. si son creadas. Y en este sentido investiga cómo conviene a las criaturas la existencia y determina que les conviene por creación, no con independencia; por participación, y no por esencia; con distinción de razón, y no con identidad formal. La razón

[18] Otros muchos textos semejantes se pudieran aducir. He aquí algunos: *Exsistentia enim non est passio creaturae exsistentis, vel quia non manat ex principiis eius intrinsecis, vel quia non convenit illi necessario ac per se; unde neque sub scientiam proprie cadit actualis* [seu exercitata] *exsistentia creaturae, quatenus actu pendet a voluntate libera Creatoris* (DM 3, 2, 4). *Repugnat exsistentiam manare active ab essentia, ut supra late tractum est* (DM 46, 1, 8).

porque la Metafísica trata de las existencias creadas *hipotéticamente* es porque sólo en este sentido pueden formarse proposiciones científicas necesarias acerca de las criaturas, las cuales proposiciones necesarias son las propias de la ciencia. (31,12,44-45).

Esta doctrina es tan connatural a Suárez que la toma como principio para resolver las dificultades. Se le objeta que la Metafísica no puede argüir por las causas, porque las causas versan sobre las existencias, y las ciencias, como es la Metafísica, prescinden de toda existencia. A lo cual responde Suárez que aunque las cosas creadas prescindan de la existencia y de toda dependencia actual y ejercitada, mas no prescinden de la existencia y de la dependencia aptitudinal. Por eso la ciencia no trata de las existencias ejercitadas, pero sí trata de las existencias en cuanto inteligibles y designadas, para ver cómo ellas convienen a cada clase de ser. Y por fin dice que al tratar de Dios trata por oficio de la existencia actual, porque ella es la esencia intrínseca y total del ente necesario.

Respondetur primo, licet actualis dependentia a causa efficiente quatenus actu exercita (ut sic dicam) non cadat per se sub scientiam, quia non est simpliciter necessaria, sed contingens et libera, habitudo tamen intriseca ad causam efficientem praesertim primam, est necessaria et consideratur in scientia, multaeque proprietates rerum ex illa colliguntur... Deinde dicitur, esto, scientia non consideret exsistentiam rei in actu exercito, considerare tamen illam in actu signato, i. e. quid sit ipsa exsistentia, et quomodo unicuique rei conveniat aut convenire possit... Unde fit ut de his rebus, quae aliquo modo sunt entia necessaria, scientia contempletur ipsam exsistentiam actualem et exercitam, quod maxime habet verum circa Deum, qui est simpliciter ens necessarium et actu exsistens, cuius exsistendi necessitas non per causam efficientem, sed per negationem efficientis causae consideratur. De aliis rebus [iam exsistentibus] etiam inquiritur in scientia an aeternae sint, et quomodo dimanent a sua efficiente causa (DM 1, 54, 40).

No hay, pues, por qué decir que la Metafíscia, según Suárez, no trata de las existencias, sino solamente de las esencias y de seres no reales. Hemos visto cómo tal doctrina ni la afirma Suárez ni se deduce de sus principios, sino precisamente todo lo contrario. La Metafísica, según Suárez, trata de las existencias, y trata de ellas como de objetos propios y no indirectamente, como de cosas que se deducen *a priori* de las esencias; semejante racionalismo está muy lejos de las expresiones y de la doctrina de Suárez.

IV. *El ente es análogo metafísicamente y no predicamental.*

Bonetti (Div. Thom. Pi 54, 1951, 364) objeta que el ente para Suárez es muy extenuado y vacío, y próximo a la nada; y que además no es transcendental sino predicamental, y no análogo sino unívoco. Es extenuado y vacío, porque prescindiendo de todas las diferencias, se queda sin nada, ya que las diferencias son los mismos seres. Es predicamental, no transcendental porque solamente es aplicable a las criaturas, no a Dios. Y no es análogo, por no ser transcendental. Digamos algo sobre estos extremos.

Dice Bonetti que el ente de Suárez es extenuado y casi vacío, porque prescinde de las diferencias. Pero no es esa la doctrina de Suárez, sino la opuesta. Suárez enseña que el ente abraza a todas las diferencias sin dejar ninguna. Porque el ente contiene todo aquello que se define por la razón común de ente; y como las diferencias y modos se definen formal y esencialmente por la razón de ente, este las contiene a todas, en cuanto son ente. El ente contiene todo aquello en que son semejantes los seres; mas son semejantes en la totalidad de su realidad y de sus diferencias; luego el ente contiene todos los seres y todas sus diferencias, sin omitir ninguna; aunque es cierto que las contiene solo confusivamente, bajo la razón común, y no bajo sus propias determinaciones o expresiones mentales. El ente deja fuera de sí algo, mas ese algo no es nada de la realidad, sino únicamente la expresión mental y determinada de las diferencias.

¿Cómo puede ser extenuado y vacío un concepto que contiene toda la realidad actual y posible sin omitir ninguna? Contiene lo finito y lo infinito, lo creado y lo increado, la perfección suma y la perfección ínfima. Es cierto que contiene todas estas realidades confusivamente, en cuanto son ente y se definen por la razón de ente según toda su realidad, pero esto no quiere decir que estén ausentes del ente; lo que quiere decir es que están allí confusivamente, e indeterminadamente, y por esto se puede el ente predicar de todas ellas con suma verdad. Algunos, como el P. Marc, querrían que el ente abarcase toda la perfección posible de una manera *determinada*: mas esto es imposible, porque entonces solamente se podría aplicar a Dios, o se habría de concebir el ente a la manera como quiere Hegel, como el conjunto de todos los opuestos determinadamente significados [14]. Tal concepto uno

[14] Bonetti es poco *coherente* consigo mismo. Dice (p. 363) que la esencia siempre es predicamental, y que si el ente significa *in recto* la esencia sola, el ente se aplicaría

es una quimera; y por eso el concepto ha de contener toda realidad actual o posible, pero solamente en cuanto todos los seres son totalmente semejantes en oponerse a la nada y en ser aptos para existir de cualquier modo que sea.

Vengamos al segundo reparo. El ente para Suárez, dice Bonetti, no es trascendental, sino predicamental, y sólo se puede aplicar a las criaturas. ¿Cómo se fundamenta esta acusación? Porque para Suárez, dice Bonetti, el ente es solamente la esencia y no la existencia, y la esencia es algo puramente predicamental. La esencia es siempre capacidad de recibir la existencia, y esa capacidad es propia y exclusiva del ser creado o predicamental. La esencia es también aquello que se puede encerrar en una definición o circunscribir como un distrito del ser, por una descripción; mas Dios ni se puede encerrar en una definición, ni circunscribir por una descripción, sino solamente la criatura, luego la esencia es propia de la criatura y no de todo ser. Finalmente, añade Bonetti, la analogía de Suárez es algo lógico, porque se explica por la predicabilidad, y la predicabilidad es algo lógico. Y es algo lógico e infundado, porque Suárez no puede justificar cómo el ente se pueda predicar de toda realidad, aun de la increada, siendo predicamental, como lo es.

Estas afirmaciones de Bonetti carecen de fundamento. En primer lugar es falso que el ente para Suárez, sea solamente la esencia; ya hemos dicho que el ente, para Suárez, se constituye intrínsecamente y formalmente por la existencia y no solamente por la esencia; cae pues por su base toda la objeción de Bonetti.

Además no es verdad que la esencia tomada en toda su amplitud y universalidad sea predicamental [15]. Ella, tomada en esta extensión, no es capacidad de recibir una existencia: Dios tiene su propia esen-

---

a los predicamentos, y no a Dios. Mas, por otra parte, dice que el ente, que él patrocina, tiene su esencia, y afirma que no solamente la existencia, sino también la esencia es principio intrínseco de perfección (p. 362). Si pues la esencia se contiene en el ente trascendental, la esencia no es necesariamente predicamental, como pretende, o si el ente trascendental no tiene esencia, no ha de pretender contra Kwant, que la esencia es también razón intrínseca de perfección.

[15] BONETTI quiere que el ente en común sea superior a los predicamentos, no solamente en extensión, porque se pueda predicar de todos ellos y además de Dios, sino también en comprehensión y nobleza de contenido (o. c. p. 368). Mas si el ente común contiene una comprehensión de más noble contenido que los predicamentos, y esto de una manera determinada, entonces no se podrá predicar de ellos, y así no serán entes. La verdad es que el ente contiene toda perfección, la finita y la infinita, la creada y la increada, la substancial y la accidental; pero todo esto lo contiene de una manera confusiva e indeterminada, en cuanto todo esto es ser, y por eso el ente es al mismo tiempo común y análogo, porque se verifica en todos y abarca toda la realidad de cada uno, pero con diversidad esencial y con orden de prioridad y de posterioridad dinámica.

cia, por la cual es Dios, y sin embargo esta esencia no es capacidad de recibir existencia alguna, ya que esa esencia es su misma existencia. Tampoco se puede decir que la esencia tomada en toda su amplitud, es capaz de ser definida con una definición propiamente dicha: porque también Dios tiene su esencia, como acabamos de decir, y sin embargo esa esencia no se puede definir estrictamente hablando: la esencia de Dios es la Actualidad pura, el Ser por esencia, el Acto Puro, el Ser mismo subsistente: y estas nociones no son una estricta definición, ya que no constan de género y de diferencia específica, ni significan un distrito del ser con exclusión de otros, antes ellas significan la plenitud de ser que no carece de nada.

De aquí se sigue que es falso también lo que añade Bonetti, que el ser, para Suárez, no puede ser análogo, ya que no es trascendental, sino predicamental. El ente para Suárez, es necesariamente análogo metafísicamente, con analogía de atribución intrínseca, es decir, con analogía de semejanza formal intrínseca fundada en la dependencia esencial que la criatura tiene con respecto al Creador. Esta es la doctrina constante de Suárez y se sigue necesariamente de sus principios. Para la analogía dicha basta que todos los seres convengan en la razón de ente y se diversifiquen también en la razón de ente, con diversidad de participación e imparticipación, o sea por orden de prioridad y de posterioridad dinámica. Mas en efecto todos los seres son semejantes en la razón de ente, ya que todos los seres y todas las diferencias son ser. Y también todos los seres se diversifican en el ser con diversidad de prioridad y de posteridad. Porque todos los seres se diversifican por sus diferencias esenciales, las cuales tienen entre sí orden de prioridad y de posterioridad, como consta del ente *a se* y del ente *ab alio*, del ente en sí y del ente en otro; y como estas diferencias son ente y nada más que ente se sigue que el ente es la razón en que todos los seres diferentes se diversifican, y esto con orden de prioridad y de posterioridad; el ente no es uniforme en ellos sino diversísimo en la verificación, a pesar de ser uno lógica y psicológicamente. Otra manera de ilustrar esta falta de uniformidad del ente en los inferiores es la siguiente: el ente es el constitutivo esencial y total de todas las diferencias, ya que éstas se definen esencialmente por el ente; mas como lo uniforme no puede ser el constitutivo formal de la diversidad; se sigue que el ente en los inferiores no está de una manera uniforme sino con tanta diversidad como son las diferencias, o sea con orden de prioridad y posterioridad, a pesar de la unidad lógica y psicológica del concepto objetivo. Final-

mente otra manera de ilustrar esta falta de uniformidad sería, la siguiente: el ente, aplicado a cada uno de los inferiores, abarca toda la realidad de los mismos: pues abraza todo lo que se define por ente, cuales son también las diferencias. Mas los inferiores tienen entre sí orden esencial de imparticipado y de participado, de primero y posterior, de origen y de originado: luego el ente en cada uno de los inferiores verifica cosas diversísimas: y por tanto no está en ellos de una manera uniforme. El concepto objetivo, en cuanto al dato notificado, es siempre el mismo, que es *aptum esse;* mas la verificación de ese *aptum esse* es diversísima en los inferiores, con diversidad esencial de prioridad y de posterioridad: luego el ente está en ellos con esa misma diversidad, sin deshacerse por esto la unidad del concepto objetivo en cuanto a la cosa notificada, porque todas estas diferencias convienen totalmente en el *aptum esse* o *habens esse.*

Añade Bonetti que la analogía de Suárez es lógica, no metafísica, ya que la analogía la explica porque el ente se predica de toda realidad de una manera no uniforme, y la predicación siempre es cosa lógica. No reproduce Bonetti toda la verdad. El ente se predica de una manera no uniforme de los inferiores, pero es porque el ente se *verifica* en ellos de una manera no uniforme, y con diversidad esencial en la misma razón de ser en que son semejantes; la predicación no es el constitutivo de la analogía, sino algo que se sigue a la realidad de la analogía, que es el verificarse el ser común con diversidad esencial en los inferiores, en la misma razón común en que son semejantes.

Ya se comprenderá que no hemos querido hacer un estudio completo de la analogía en Suárez, sino solamente responder a las objeciones de Bonetti, cuando sin fundamento quiere clasificar a Suárez entre los filósofos esencialistas, con absoluta falta de fundamento como se ha visto [16].

Conclusión.

Con lo dicho queda aclarado lo que habíamos propuesto, a saber que Suárez profesa un existencialismo escolástico, aunque especial y no exento de originalidad. Profesa el existencialismo escolástico, por-

---

[16] DM 28, 3, 16-22. J. Hellín. La Analogía del ser y el conocimiento de Dios en Suárez. Editora Nacional, Madrid, 1947, págs. 230-240.

que profesa los principales puntos en que éste consiste. *Primeramente* el ente se constituye intrínseca y formalmente por la existencia y no solamente por la esencia. *Segundo,* lo principal en el ente es la existencia, y no la esencia, hasta poderse decir que en el ente todo es existencia; la misma esencia no es sino una determinación de la existencia, la cual determinación también es existencia, más expresada y determinada. *Tercero,* la Metafísica trata también de las existencias, y esto no indirectamente y como deducidas de las esencias, sino directamente y como de su propio objeto, al modo como ha sido antes explicado. *Cuarto,* con toda coherencia Suárez defiende la analogía metafísica del ente; el ente es trascendental, y no sólo le conviene la predicabilidad respecto de todo inferior, sino ante todo el fundamento de esa predicabilidad, que es verificarse el ser de una manera no uniforme, a pesar de la unidad del concepto.

Decíamos, además, que el existencialismo de Suárez no carecía de cierta originalidad. Y, en efecto, no lo funda en la real distinción de esencia y existencia, ni tampoco dice que la esencia es un puro límite y recorte de la existencia, que de suyo sería infinita; el ser todo es existencia, pero existencia particular y determinada, la cual determinación o esencia es también existencia. Por eso el existencialismo escolástico de Suárez se podría llamar ontismo o integralismo existencial, más bien que existencialismo puro.

Este existencialismo suareciano nos da a conocer cómo la filosofía escolástica bien entendida no es una filosofía de las abstracciones, ni una filosofía racionalista, sino una filosofía de realidades, y una filosofía en que las existencias no se deducen *a priori,* sino que se toman de la realidad y se comprueban sólo *a posteriori.*

El existencialismo moderno admite que el objeto de la filosofía han de ser realidades y no meras abstracciones, y que lo principal en el ser es la existencia. Esto ha sido un progreso grande, verificado por el existencialismo moderno; mas no ha sido progreso con respecto a la filosofía escolástica, ya que de antiguo poseía esta doctrina, sino con respecto a la filosofía Wolffiana y Hegeliana. El ser real no es sino el singular y concreto, y ese mismo es el que se ha de salvar o condenar, no las abstracciones de Hegel. Pero el existencialismo escolástico corrige con acierto al existencialismo moderno, al recordarle que además de la existencia del momento y del devenir, hay una existentencia de lo permanente y de la substancia. Afirma además que los con-

ceptos universales son verdaderos en cuanto a la cosa representada, aunque no en cuanto al modo de abstracción; esto nos faculta para hacer juicios universalísimos de valor absoluto, con cuya ayuda podemos intelectualmente subir al conocimiento real de entidades supraexperimentales y superiores al puro devenir, como es Dios, la substancialidad y espiritualidad del alma, y la inmutabilidad de una moral normativa.

Alcalá de Henares.

José Hellín, S. J.

EL PROBLEMA DEL METODO EN LA INVESTIGACION GNOSEOLOGICA

1

HACE ya algún tiempo, en un estudio publicado en esta revista titulado *La neoescolástica ante el problema del conocimiento* [1], decíamos que pocos problemas existen en sana filosofía tan complejos y de nerviaciones ideológicas tan finas, sutiles y complicadas como el confusamente llamado *problema crítico* o *problema del conocimiento*. Y como prueba evidente del aserto, expusimos la total discrepancia puesta de manifiesto en los Congresos Tomistas de Roma de los años 1925 y 1936, en los que las mentes más preclaras de la *Philosophia Perennis* no lograron ponerse de acuerdo... casi en ninguno de los puntos de la cuestión. Terminábamos nuestro estudio con la promesa de intentar una síntesis del pensamiento filosófico escolástico sobre el problema, y fijar las conquistas hasta ahora obtenidas. Con estas líneas nos apresuramos a cumplir nuestra promesa, a través de nuestra opinión personal sobre el debatido *problema del conocimiento*, no tan oscuro en la realidad filosófica del mismo, cuanto equívoco en su enunciado y método.

Hemos de reconocer que el Congreso de 1936 se presentó en las cuestiones criteriológicas en él tratadas con gesto más sereno y constructivo. Habían precedido varios años de agotadoras discusiones, casi exclusivamente metodológicas y simplemente propedéuticas. Había que volver a algo más sustantivo y esencial y no confundir el problema de la *metafísica del conocimiento* con el problema *de apto initio philosophandi:* éste segundo, de innegable regusto escolástico, pero que dejaba intacto el primero, estrictamente esencial en la filosofía moderna. Y en el Congreso de 1936 se distinguieron suficientemente ambas cuestiones y se emprendió el camino hacia una solución sólida y sin nerviosismos.

[1] PENSAMIENTO, 5 (1949), 147-173.

Las ponencias de L. NOEL *L'épistemologie thomiste* [2], y F. OLGIATI *Il problema della conoscenza nella filosofia moderna e il realismo scolastico* [3]; y las comunicaciones de H. BOSKOVIC *Immanentia et transcendentia cognitionis* [4]; A. ETCHEVERRY *De munere evidentiae in critica cognitionis* [5]; G. CERIANI *Evidenza e autocoscienza* [6]; A. USENICNIK *De reflexione completa in qua intima videtur ratio cognitionis* [7], y otras de FLORI, HORST, VEUTHEY, DE VRIES, etc.... [8]; no sólo indican un claro avance en la discusión crítica, sino una positiva superación de los nerviosismos dialecticistas en torno a la duda, que tanto oscurecieron la cuestión, y que, entre otros males, tanto tiempo y energías hicieron perder.

No queremos decir, sin embargo, que el conocimiento, sobre todo en su aspecto gnoseológico [9], no haya un problema. Lo hay y muy serio, científicamente hablando. Mas semejante seriedad proviene de la ma-

---

[2] *Acta Secundi Congressus Thomistici Internationalis*, Romae, 23-28 nov. de 1936, páginas 31-42, con la interesante discusión seguida, págs. 42-46.

[3] *Act.*, págs 47-63. En la respuesta a las intervenciones que se siguieron (páginas 63-71) toca el relator un problema tangencial con el problema metodológico, y es el *problema de la prioridad o no prioridad de la Crítica con relación a la Metafísica*, tanto desde el punto de vista teórico como desde el punto de vista histórico. Punto interesante, pero tangencial y sin positiva utilidad para el estricto problema gnoseológico. Nuestra opinión la tenemos dada en nuestra *Crítica*, pág. 2.

[4] *Act.*, pág. 113.

[5] *Act.*, pág. 133.

[6] *Act.*, pág. 122.

[7] *Act.*, pág. 91. Tenemos la impresión que la agudísima comunicación del Prof. Dr. Alejo Usenicnik pasó sin una seria atención por parte del Congreso. El ilustre Prof. yugoslavo cree exponer la corriente gnoseológica (también lo creemos nosotros) seguida por Schaaf, Zamboni, Picard, etc. Creemos que la exposición de Usenicnik es la primera cronológicamente en la que aparece como solución definitiva el concepto de *reflexión completa* e *intuición ontológica*.

[8] *Act.*, págs. 154...; 97...; De Vries abordó más directamente el problema del fin y el método en su comunicación *De fine et methodo inquisitionis criticae* (*Act.*, página 84). Véase sobre este punto nuestra *Crítica*, pág. 4, n. 7. Con todo, no queremos decir que aceptemos en el terreno gnoseológico cuanto han dicho algunos de los autores citados. Discrepamos, por ejemplo, de la concepción expuesta por Veuthey.

[9] Observamos, sin querer exagerar el alcance de la observación, que la misma multiplicidad nominal de la investigación sobre la valoración del conocimiento indica un real problema metodológico. *Epistemología* (Coffey, Noël...), *Noética* (Maritain), *Criteriología* (Mercier, Jeannière...), *Gnoseología* (Zamboni), *Logica Maior* (Morandini, Vanni Rovighi), *Theoria cognitionis critica* (Naber), *Crítica* (Veuthey, Donat, Dávila, De Vries...), etc., son los diversos nombres que se han usado para designar la filosofía crítico-inquisitiva, sin añadir la *Noogonia* de que nos habla Kant, ni otras denominaciones neoescolásticas como *Metaphysica defensiva*, *Theoria Scientiae*, *Logica Materialis*, *Metaphysica Fundamentalis*, etc. Denominaciones que indican, al menos, una irisación específica en el enfoque del problema distinta de las otras. Kuraitis se ha levantado contra esta pluralidad, que no ayuda a la claridad, pero sin razones plenamente convincentes para adoptar una denominción común. Cfr. *Act. Pr. Congress. Thom.* Romae, 1925, pág. 213. Nosotros, en nuestra *Crítica*, pág. 4, n. 6, hemos intentado reunir bajo la denominación general, *Crítica*, los aspectos *gnoseológico*, *criteriológico* y *apologético*.

teria en sí, de lo casi inaccesible de la realidad misma del conocimiento que hay que sorprender en el difícil mecanismo de la reflexión, y de ninguna manera del método con que haya de abordarse. No se cayó suficientemente en la cuenta de que resuelto el problema estrictamente metodológico, quedaba en pie el problema real, yendo a una lamentable conclusión, a saber, la de confundir ambas cuestiones, suponiendo resuelta la segunda (problema real) al suponer resuelta la primera (cuestión metodológica); confundiendo además ésta, como dejamos indicado, con la cuestión de *apto initio philosophandi.*

Cabría preguntar el porqué de tan confuso estado de cosas. No es fácil dar una respuesta adecuada, ya que los factores son múltiples. Mas prescindiendo ahora de las razones extrínsecas, como, por ejemplo, la necesidad que tuvieron varios filósofos de salir al encuentro a las filosofías extraescolásticas lo que obligaba a asimilar ciertos elementos que no ayudaban a esclarecer una situación ya por sí misma confusa; las causas intrínsecas pudieran clasificarse en dos grandes grupos: *a)* la equivocidad en sí mismo llevaba el "problema"; y *b)* la dialéctica de la duda, en la que casi por necesidad tenía que desembocar el, por otra parte, magnífico tecnicismo escolástico.

Se abordó el "problema" sin determinar su sentido exacto tanto en sus circunstancias internas como externas, y además se abordó con un agudo dialecticismo en ristre, avivado quizá por un ancestral y oscuro residuo cartesiano, latente desde el siglo XVIII. Ambas circunstancias retrasaron extraordinariamente la llegada a una solución serena y segura. Hoy las aguas están remansadas; el *problema del conocimiento,* así lo queremos creer, ha llegado a un estado de objetividad serena, y también queremos creer que las discusiones en lo fundamental, afectan a perfiles ornamentales de la soberbia construcción gnoseológica a que ha llegado la neoescolástica, y que no se conoce fuera de ella, por lo menos en un grado científicamente suficiente.

2

No es de este lugar entretenernos en una detallada disquisición sobre la minuciosidad nocional del concepto *problema.* Recordaremos brevemente que es muy difícil de perfilar en sus rebordes exactos. Indicaremos solamente algunas aclaratorias observaciones.

a) Problema quiere decir en uno de sus aceptables sentidos *cuestión muy difícil* o porque los datos del mismo encierran una opacidad

difícil de penetrar, o porque es difícil, supuestos tales datos, hallar una vía resolutiva de los mismos; o porque datos y vía *(método)* ofrecen una solución oscura e intrínsecamente, al menos aparentemente, insuficiente.

Se trata de un sentido clásico y común a los viejos filósofos: la cuestión propuesta, después de atentamente examinada, deja al entendimiento desinteresado, sin apetencias de asentimiento no solamente *cierto*, pero ni siquiera *opinativo*. Se trata de la *cuestión dudosa*. Mas no dudosa en un sentido *negativo* o porque no se ha examinado, o porque después de examinada no se hallan razones de asentimiento en pro ni en contra; sino dudosa en un sentido *positivo*, es decir, por la contraposición y equivalencia de las razones en pro de la afirmación y en pro de la negación. Como se ve, la duda no afecta al *método* (obsesión de muchos dialecticistas); afecta a lo intrínseco de la cuestión.

Por tanto, el llamado *problema del conocimiento* (más adelante veremos su equivocidad), no podrá tomarse nunca en un sentido *dubitativo intrínseco*. Sería lo mismo que proponer un problema insoluble; un *paraproblema*.

b) Y éste es otro de los sentidos que puede tener el concepto *problema*: cuestión *insoluble*, o porque los datos no admiten coordinación posible, y no son verdadero antecedente de una solución que por tanto resulta inasequible; o porque no hay vía de acceso a los mismos datos, es decir, no hay *método*, y por tanto no habrá término, *solución*.

¿Es en este sentido *problema*, el *problema del conocimiento*? No solamente no puede considerarse en este sentido, sino que creemos no haber existido ninguna escuela verdaderamente filosófica, que en semejante sentido lo haya planteado, ni siquiera el escepticismo, como más adelante explicaremos.

c) Si atendemos a la nomenclatura que modernamente se usa, la palabra y el mismo concepto de *problema*, tienen dimensiones difíciles de precisar. *Problema* en un sentido moderno no quiere decir *cuestión soluble* o *insoluble*, sino que quiere decir *dificultad y delicadeza de planteamiento;* no se trata de que la cuestión sea o no sea soluble (la solubilidad se da por supuesta, y así tiene que ser para plantear un *verdadero problema*); sino que se trata de una cuestión difícil de plantear y comprender (por cualquier concepto), y delicada en el proceso a seguir en su solución.

Es evidente que el *problema del conocimiento* es correcto en este sentido, tanto por su dificultad intrínseca, cuanto por lo delicado de

su solución, no en las consecuencias (funestas o no funestas que puedan de él derivarse en otros campos del conocimiento humano), sino por la minuciosidad científica y la finura de conceptos que se exigen en su planteamiento y solución.

d) Hay sin embargo otras acepciones de la palabra *problema, problemático,* francamente abusivas, y que no deben caber en la discusión filosófica. Es la *problematicidad* de una cuestión, originada no de los elementos *racionales* de las mismas, sino de los elementos *pasionales* de los filósofos (o teólogos, o científicos) que la sostienen. El aferrarse a determinadas soluciones no *objetivamente evidentes,* sea por pura tradición de escuela, sea por ese sordo y oscuro factor humano que nos impide ver la luz que nos proyecta la mente ajena, y que la nuestra no ha dado (la humillación mental es la más dura para el ser racional); hace que la cuestión debatida se convierta para los no iniciados en cuestión *problemática,* es decir, una cuestión sobre la cual no sabemos a qué atenernos.

Tal *problematismo* es claramente ficticio, y sería científicamente indecoroso reducir a él el *problema del conocimiento.* Pero no es difícil hallar a veces expresiones que acusan semejante condenable problematicidad. Se crea entonces una situación psicológica de *estado problemático,* que innegablemente oscurece los estados mentales necesarios para la solución adecuada de la cuestión.

e) Ni hemos de olvidar en estas indicaciones previas, un aspecto de sumo interés en el tema que tratamos. Ese aspecto especial es la distinción que juzgamos necesaria entre el *problema del conocimiento* como problema filosófico, y un *problema científico* de orden no filosófico. Expliquemos brevemente el por qué de esta distinción.

Creemos que en el tratamiento científico de un problema no podemos desechar totalmente la modalidad o la naturaleza del sector científico a que tal problema pertenezca. Pues bien. Aunque la causa de toda ciencia es el hombre, no todo problema científico tiene carácter específicamente *humano,* en el sentido hondo y vital de esta maravillosa palabra.

La filosofía, en concreto, tiene en el *hombre* su verdadera causa eficiente. Mas en el hombre *integralmente* considerado. El error de la concepción racionalista de la filosofía está en haber dividido al hombre considerándolo sólo *razón;* así como el error de la concepción relativista está en considerarlo sólo *historia, momento, devenir.* De ahí que la verdad, filosóficamente hablando, sea para el filósofo un puro teorema

de tipo matemático sin *interés humano*; ni que tampoco sea imposible alcanzar la verdad por el hecho de la mutabilidad accidental del hombre por la educación, circunstancias personales, etc.

Es más. Se da en el hombre una tendencia natural hacia la filosofía, que no se da con relación a las demás ciencias. El hombre es naturalmente filósofo. Las demas ciencias, aun incluyendo la misma teología, no dan al hombre la explicación universal y total, que exige su naturaleza racional [10].

Viniendo, pues, al *problema del conocimiento* no creemos lícito científicamente su planteamiento, en condiciones *a-humanas* o *extrahumanas*, como sería reducirlo a un teorema de corte e interna contextura matemática. Lo matemático es en sí mismo *extra-humano;* el *problema del conocimiento*, no. Tal planteamiento sería científicamente inaceptable. Balmes lo proclama diciendo que antes que filósofo preferiría ser hombre; y hablaba precisamente del planteamiento de dicho problema. Los filósofos que padecieron la fiebre de la duda (metódica o no metódica), caminan sobre el supuesto (consciente o insconciente) del rango extrahumano del problema del conocimiento; equiparándolo, quizá sin saberlo, a un problema matemático; olvidando que aunque el matemático sea el tipo de problema aparentemente más ajeno a los prejuicios y presupuestos, no existe un verdadero problema matemático *sin postulados al margen de toda duda.*

¿Querrá esto decir que el conocimiento en su problemática exige como elemento necesario, o por lo menos como condición necesaria para su solución científica, un elemento extrarracional, extraintelectual, y llegar así por ejemplo, al "conocimiento concreto" inventado por Blondel? De ninguna manera. Lo que queremos decir es que el *problema del conocimiento* no puede plantearse de una manera imposible, como sería sacarlo de su órbita humana, y ponerlo en la órbita humanamente neutra de lo matemático. Hay que conceder en él el mínimum concedido en todo problema; tanto más cuanto ese mínimum ni prejuzga, ni soluciona la cuestión.

En este sentido se ha abusado del concepto del *problema*. El *problema del conocimiento* no puede llamársele un problema *estricto*, en

---

[10] Véase la interesante tesis de De Vries, *De idea philosophiae eiusque origine ex natura humana (Logica,* pág. 5...); y en la misma obra, cap. V, pág. 30, *De homine ut causa efficiente philosophiae.* No puede caer la filosofía en la *deshumanización*, síntoma de decadencia en la cultura actual. En nuestra opinión el dislocamiento ideológico y hasta pasional de la filosofía "moderna" radica en su *deshumanización*. Como el arte y la literatura.

el sentido de que su solución se ignore total y absolutamente. Si se le llama *problema* habrá que llamárselo en un *sentido lato* muy amplio, en cuanto que se trata solamente de buscar una solución, que ya en algún modo se tiene; o más bien, *dar forma científica y fórmula exacta a una solución que realmente se posee*. El provocar a la prueba de la *evidencia objetiva* en cuestiones de conocimiento, es un gesto estrictamente racional y humano, aunque no se sepa una palabra sobre la explicación científica del mecanismo de la evidencia, y es además una prueba estrictamente filosófica, aunque no se haya sospechado la existencia de la filosofía. El hombre, repetimos, es naturalmente filósofo, y natural y humanamente llega a la misma conclusión que el filósofo crítico en el problema del conocimiento: la evidencia.

¿Sería esto afirmar que entonces no se trata de un verdadero problema? Tampoco. No sería un verdadero problema si se tratase de un problema *falseae suppositionis*, como con exactitud no imitada decían los antiguos; es decir, que incluyese en su enunciación o la respuesta formal o una palmaria contradicción. Pero no se da ninguna de las dos hipótesis; y en cuanto a la supuesta solución en la misma enunciación del problema, no se da ni implícita [11].

Más aún. Distinguían los antiguos dos clases de problemas, distinción que ilumina no poco esta cuestión: el problmea *an sit* y el problema *quid sit*, según que se tratase de la *existencia* o de la *naturaleza* del objeto sobre el que se planteaba el problema.

Pues bien, el problema del conocimiento, además de ser *verae suppositionis*, de ninguna manera puede ser considerado como un problema *an sit*. En este sentido, es evidente la acusación de los dogmatistas de que la simple enunciación encierra una pura *contradictio in terminis*. Resulta ininteligible plantear un problema sobre el *hecho* del conocimiento cierto; sin ese *hecho* no es posible saber qué pueda significar el *problema del conocimiento*. "La filosofía, decía ya Balmes, debe comenzar no por disputar sobre el hecho de la certeza, sino sobre la explicación del mismo... Consignemos pues el hecho, y no caigamos en la extravagancia de afirmar que en el umbral del templo de la filosofía está sentada la locura" [12]. Es el *sentido humano* del problema, antes indicado.

---

[11] Véase nuestra *Crítica*, pág. 22, núm. 26-28. La *solución implícita* en el enunciado del problema sólo puede afirmarse partiendo de una mala inteligencia del mismo. Notemos que una solución determinada *ya conocida* no hace por sí sola implícita una solución *aún no conocida*, aunque esa solución *se sospeche*.

[12] *Fil. Fund.*, c. II.

Con lo dicho creemos evidente la equivocidad extrínseca que se encierra en la corriente expresión *problema del conocimiento; como* asimismo creemos que gran parte de las discusiones provocadas en esta materia, provinieron de no aclarar esta equivocidad original.

3

Pero aún hay más. Existe una equivocidad *intrínseca,* cuya aclaración juzgamos esencial, en orden a la construcción de una verdadera ciencia del conocimiento humano. Tal equivocidad queda al descubierto al hacernos esta simple, y por otra parte fundamental pregunta: ¿entienden todas las escuelas filosóficas lo mismo cuando hablan del *problema del conocimiento*?

El proceso histórico de la filosofía del conocimiento de una terminante respuesta negativa. Ateniéndonos a una visión general, y prescindiendo de detallismos particulares, el proceso histórico nos lleva a las siguientes conclusiones:

a) Para las escuelas crítico-escépticas, negado el problema *an sit* queda borrado el problema *quid sit;* tratándose de un orden estrictamente científico-filosófico (no de un orden natural prefilosófico), al *ser imposible un conocimiento científicamente objetivo y cierto,* reduce el llamado *problema del conocimiento* a algo ininteligible. Exactamente hablando, no existe. El escéptico seguirá un proceso contradictorio, pero el comprobar los contrastes cognoscitivos en la historia del saber humano, no crea en él un estado de fiebre dubitativa. Al contrario, le lleva a una afirmación rotunda y definitiva: un conocimiento justificado científicamente es imposible. Recuérdese que el escéptico no duda *metodológicamente;* la duda escéptica es *final* y *estática.*

Si se tratase de plantear el problema de una manera dialecticista, el escéptico se vería obligado a rechazar el mismo planteamiento, al carecer de *datos ciertos* para plantear dicho problema. El escéptico parte de *datos ciertos* sobre los que *no plantea ninguna duda.* Procede por un método estrictamente dogmático. Por esta razón hemos rechazado siempre la existencia histórica en el campo de la filosofía seria, de un *escepticismo adogmático universal,* y sí solamente la de un *escepticismo dogmático relativo* [13]. Es muy oscuro por tanto el sentido que pueda

[13] Un *adogmatismo escéptico universal* no tiene sentido humano y, por consiguiente, filosófico. Es irrefutable, para hablar según la tradición, como es irrefutable la nada; pero es muy apto para una refutación por medio del ridículo filosófico. Pero

tener el *problema del conocimiento* en una mentalidad escéptica. Añadamos que la palabra *escéptico* es una de las más abusivamente usadas; cualquier actitud imprecisa suele llamársela *escéptica,* casi siempre con notoria impropiedad. Nosotros la usamos aquí en su más rígido sentido crítico.

b) Los sistemas idealistas no niegan ni la *realidad del conocimiento cierto,* ni su *valor objetivo,* ni su *valor científico.* El idealista rehuye la denominación de escéptico, con que algunas veces se le apellida.

¿Qué significa pues, para un idealista el *problema del conocimiento?* Tal problema no puede afectar ni a la realidad, ni al valor, ni a la objetividad del conocimiento, sino a la *naturaleza científica* del mismo, dando por supuesto que la mente humana no sólo puede llegar, sino que de hecho llega a determinar y justificar tal naturaleza. No se trata, pues, de un problema *de aptitudine mentis,* sino *de natura cognitionis.* Esto segundo es más científico. Los sistemas idealistas se desvían lastimosamente en la solución al partir de la *inmanencia total* del conocimiento, que les impide llegar cognoscitivamente a la *res in se,* y por tanto a su justificación científica; pero hay que reconocer que no proceden con prejuicios dubitativos, que enmarañan inútilmente la misma entrada en el problema. Siempre nos ha llamado la atención lo fulminante del planteamiento de la cuestión en el Idealismo Trascendental de Kant. No menciona la palabra *duda,* y eso que es la última evolución del pensamiento del dubitativo Descartes. Parte Kant de la *realidad del conocimiento científico;* de su posibilidad no puede dudarse; pero hay que buscar su razón de ser.

El *problema del conocimiento* no es el problema de la duda, ni es el problema *de aptitudine mentis,* ni el *de apto initio philosophandi,* ni cualquiera de los otros contenidos dialecticistas que tanto han oscurecido la cuestión. En el idealismo se trata de un problema de corte estrictamente dogmático, en el que no se discute sino la naturaleza científica de conocimiento; naturaleza que se da por supuesto ser posible alcanzar.

c) Muy distinta es la posición del relativismo, que ni niega el conocimiento realista ni el conocimiento científico y reflejo. Fundándose sobre todo en la evolución de la cultura, niega al conocimiento, aún al

---

repetimos, no es una posición histórica en la filosofía del conocimiento y con Amor Ruibal sostenemos que es una posición mental y espiritual metafísica, física y moralmente imposible y contradictoria. Lo que sí es real e histórico es un *escepticismo dogmático relativo.* Se trata de una posición gnoseológica *positiva,* y contra lo que se ha sostenido aun en nuestros días, por ejemplo, por Boyer, es *directamente* refutable. Cfr. *Crítica,* pág. 314, th. XXXIII.

científico, un valor fijo e inmutable. El *problema del conocimiento* no es por tanto para el relativismo el problema del idealismo; exactamente hablando es exclusivamente el problema de la *mutabilidad* o *inmutabilidad del conocimiento*.

Ante esta esencial multiplicidad de sentidos, es claro que no podemos hablar simplemente del *problema del conocimiento*, sin antes fijar escrupulosamente su verdadero contenido.

Pero antes de intentar un ensayo de fijación exacta, toquemos otro punto que ha venido a llenar de nebulosidad la metodología del problema. Ese punto es la *duda*.

En otras ocasiones hemos expuesto nuestra opinión sobre el tema [14]; hagamos solamente aquí algunas observaciones pertinentes al asunto.

Es necesario dejar bien claro que en Descartes, el primer sistematizador de la duda, no constituía ésta un *estado inicial*, aunque empezase por ella. Con positiva inexactitud *crítica* se habla del "estado inicial de duda" cartesiano. La duda en la mente de Descartes es un *instrumento* científico necesario en todos los pasos del saber y de la investigación. Es el motor, el poder dinámico siempre actuante, siempre impulsor del pensamiento. No es, repetimos, la duda en la mentalidad cartesiana, un *simple y perturbador momento dialéctico;* es, por el contrario, un *estado científico operante*, sostenido a fuerza de voluntad.

No nos interesa defender la táctica cartesiana, que de hecho rechazamos; pero sí nos interesa para nuestro asunto hacer resaltar el diverso sentido en que las cuestiones de la duda se han tomado dentro de la neoescolástica, viniendo como venían de un cierto poso residual cartesiano.

La duda, en efecto, se plantó en la puerta impidiendo el paso y teniendo la enmarañada red de un ergotismo dialecticista, muy del gusto del virtuosismo dialéctico de los escolásticos.

Evidentemente el *problema del conocimiento* quedaba en contingencia. La duda que en Descartes era una vacuna simplemente inmunizadora (en la mente del filósofo, claro está) tomaba aspecto de veneno mortal. Y como se daba por supuesto que era necesaria una *duda inicial* (una duda en un puro sentido unívoco), se inventó el original e inútil sueño de la duda *ficticia*. Hemos de confesar que este aspecto de la *duda inicial*, en el sentido usado por algunos neoescolásticos, no le hemos hallado en la historia de los problemas del conocimiento. Pres-

[14] Véase nuestro estudio *Reflexiones sobre la duda cartesiana, Ciencia y Fe*, Buenos Aires, oct.-dic. 1950, págs. 1-48. Suponemos este estudio para la completa inteligencia de las observaciones que hacemos en el texto.

cindiendo ya de Descartes, nos agrada confesar que lo único que nos atrae en Kant es su decisión al plantear el problema; parte del hecho indiscutible de la ciencia, del conocimiento científico. Plantear al filósofo de Koenisberg el problema metodológico de la *duda inicial*, sería plantearle una cuestión ininteligible. Debo explicar lo que tengo, pero jamás dudar de que lo tengo. Y aun después del fracaso de su crítica, se aferra desesperadamente a los conocimientos, que lógicamente debieran perecer; pero busca una solución todo lo voluntarística que se quiera, pero una solución para salvar lo que indubitablemente poseía.

Repetimos que hemos tratado el asunto largamente en otras ocasiones, y no creemos necesario entrar de nuevo en él. Mas el problema de la *duda inicial* ha perturbado inútilmente la serena solución de la objetividad del conocimiento, quedó un poco olvidada aquella oportuna observación de Balmes, que si no señala ningún método científico, sí determina una actitud psicológica necesaria más que en ningún otro problema, en el problema del conocimiento: "La filosofía debe comenzar no por disputar sobre el hecho de la certeza sino por la explicación del mismo. No estando ciertos de algo nos es absolutamente imposible dar un solo paso en niguna ciencia, ni tomar una resolución cualquiera en los negocios de la vida... "Consignemos pues el hecho, etc..." y lo de la locura antes indicado ya[15].

No estaría fuera de lugar ni sería completamente inoportuno señalar otra peligrosa fuente de equivocidad en el *problema del conocimiento*.

Creemos, en efecto, que una cosa es el *problema del conocimiento* y otra muy distinta una *teoría determinada* que para resolverlo se proponga. El confundir ambas cosas crea oscuridades mentales, muy difíciles de disipar. El problema puede ser científicamente correcto y bien presentado, al par que la teoría puede ser científicamente imperfecta. Deducir de una teoría inepta que el problema es ilusorio, o absurdo, o insoluble es rebasar las posibilidades de una correcta consecuencia. Traspasar al problema las oscuridades de una teoría, es un proceder científicamente improcedente, como asimismo lo es escamotear el problema en fuerza de una consideración de buena voluntad y de simple, popular y detestable sentido común. Un verdadero problema lo es porque supone la posibilidad de una solución. Hay una esencial y necesaria correlación entre ambos extremos: *problema* y *teoría*. Pero son dos cosas, aunque correlativas, esencialmente distintas.

---

[15] *Fil. Fund.*, c. II, núm. 15.

4

Si resumimos lo hasta aquí dicho en algunas sólidas conclusiones tendremos un ensayo, creemos que objetivo, de enunciación correcta del problema.

Juzgamos oportuno indicar que tratándose de una cuestión en la que se cruzan tantos ligamentos mentales, es necesario distingiur al tratarse de una fórmula del problema del conocimiento, entre: *a)* la *definición* misma del problema; *b)* su *división*, y *c)* su *finalidad*. De esta manera se determina con la mayor claridad posible el perfil de la cuestión.

a) La definición o planteamiento. Existiendo la realidad histórica de una escuela, la escéptica, que *niega el hecho del conocimiento científico*, no del innegable hecho humano de certeza (que eso jamás lo ha negado nadie), se impone un primer paso esencial: la posibilidad del hecho. Por consiguiente, uno de los puntos esenciales del problema será *la posibilidad real de un conocimiento científico*.

Mas ese *conocimiento científico* puede tener *un valor u otro*, como lo demuestra otra escuela crítica, la idealista; es decir, puede fundarse en un *puro formalismo subjetivo*, o por el contrario, puede tratarse de un *conocimiento objetivo representativo*.

Objetividad y *sujetividad* que han de entenderse en un sentido estrictamente crítico-gnoseológico; de lo contrario podría defenderse una sujetividad que nada tendría que ver con el problema del conocimiento.

Un primer enunciado por tanto podría ser el siguiente: *posibilidad y valor del conocimiento humano racionalmente justificables*.

b) La división. En el orden estrictamente científico (no el espontáneo natural) hay un problema *an sit*, y hay un problema *quid sit*.

Algunos dentro de la Escolástica, repugnan admitir esta dualidad, que realmente es puramente apariencial, y se limitan a un simple enunciado problemático *an sit*. Su método es, por otra parte, clarísimo: demostrada la monstruosidad crítica del escepticismo, hay que reducir cualquier otra teoría no realista-objetivista, al escepticismo; tal teoría será falsa por el escepticismo que encierra.

Indudablemente esto no es falso, pero no es científicamente perfecto. Investigar la *existencia* de un objeto no es lo mismo que determinar su *naturaleza*. Es muy posible que al hallar la *existencia*, broten los elementos para determinar la *naturaleza;* pero metodológicamente no se trata del mismo problema. Ambas cosas suponen y exigen métodos

de investigación distintos, como es evidente. Esta sugerencia está por otra parte demostrada históricamente. Las teorías idealistas rechazan a una la denominación de escépticas. Admiten un conocimiento cierto, pero de una objetividad particular, la idealista. Fallan por tanto en el problema de la *naturaleza del conocimiento cierto,* no en su *existencia.* Se podrá demostrar apodícticamente que semejante explicación incluye un flagrante escepticismo; pero, por lo menos, la dificultad por idealismo propuesta no queda resuelta directa y suficientemente.

Otra razón histórica que avala esta división de cuestiones es la famosa denominada de *las tres verdades.* Potvain, en su polémica con Mercier, reconoció que dicha teoría era apodíctica contra una posición escéptica, pero que dejaba intacto el problema, tal como lo plantea el idealismo [16].

Hay, pues, que distinguir dos problemas: uno *preliminar,* de importancia criteriológica *secundaria,* dada la evidencia del mismo; y ese problema es el de la *existencia.* Y hay otro problema *esencial,* de importancia criteriológica *primaria*: el problema de la *naturaleza* del acto cierto. Y decimos que este problema *esencial* es de importancia *primaria,* porque resuelto él, queda a la vez resuelto el problema de la *relatividad* del conocimiento verdadero y cierto, en cualquiera de las múltiples formas en que semejante relatividad se presenta. Más aún: no sólo las corrientes puramente *relativistas,* sino también las *agnósticas, positivistas, nominalistas, fenomenistas,* etc., quedan radicalmente rechazadas. Por tanto no dividir el problema según el modo propuesto, y limitarse a la evidente, pero simple eliminación del escepticismo, nos parece no abordar en toda su extensión el *problema del conocimiento,* sencillamente no resolverlo.

c) La finalidad. Creemos que fluye transparentemente de lo dicho; pero perfilemos.

Negativamente no consiste el *problema del conocimiento* en rechazar

---

[16] Véanse los *Apéndices* que acompañan la *Criteriología General,* de Mercier (ver. españ. de la cuarta edición). Por la exposición que hacemos queda claro que, por lo menos metodológicamente, distinguimos el *problema escéptico* del *problema idealista.* Nos parece filosóficamente poco honesto reducir todas las teorías al escepticismo y refutar después el escepticismo, o suponerlo ya refutado. El idealismo, aunque reconocemos que algunos eminentes neoescolásticos no lo admiten así, al admitir una *certeza científica* y una cierta *objetividad* en el conocimiento, y al protestar de que se les apellide escépticos, plantea un problema metodológico distinto del planteado por el escepticismo. Es, pues, justo tratarlos de manera distinta. No queremos con esto negar que lógicamente se les pueda reducir a un fenomenologismo de prosapia escéptica; pero *metodológicamente,* de esto tratamos, èxigen evidentemente un tratamiento especifico. El método basado en la *reflexión ontológica* nos permite acercarnos a la discusión con superioridad y ventaja. Véase *Crítica,* pág. 354, th. XXXVII.

toda certeza poseída hasta el momento de plantearnos semejante problema, ni en el orden de la realidad, ni en el orden de los principios, ni en el orden de las verdades necesarias, ni en el orden de la moralidad, religión, profesión, etc., etc. Con todo ese bagaje, podemos acercarnos limpiamente a la investigación crítica.

Positivamente consiste el *problema del conocimiento* en la justificación científica de esas mis certezas, dentro de un método rígidamente científico-crítico; es decir, sin afirmaciones *precríticas*, que presuponen resuelta la cuestión, al mismo tiempo hallando un *medio general de justificación* de cualquier verdadera certeza.

De esta manera, y sólo de esta manera, es posible construir una *ciencia crítica*, un *sistema total del conocimiento cierto*, cuyo proceso esquemático sería el siguiente: *a)* verificación crítica de un conocimiento cierto; *b)* apoyados en dicha verificación, buscar el medio de llegar a otras verdades, tanto inmediatas como mediatas, igualmente justificables por el mismo medio científico hallado; *c)* no sólo en el orden de singularidad y particularidad, sino en el orden estrictamente universal; *d)* y así llegar al *fin de la investigación crítica*: *la mente humana es capaz de conocer científicamente en cualquier orden de ciencia.*

Al delimitar el sentido real del problema, nos vemos obligados a rehusar admitir ciertos enunciados, que lejos de plantear un estado de la cuestión ideológicamente terso, lo plantean positivamente oscuro y en ocasiones ininteligible.

Así, por ejemplo, plantear el problema bajo la fórmula generalísima *de si se da o no la certeza*, nos parece que es llenar de tenebrosidad una cuestión en sí misma clara, aunque difícil en el método. Tenebrosidad que se da tanto si la fórmula se refiere a las certezas espontáneas del orden natural, como si se refiere a las certezas de un orden estrictamente reflexivo o científico. Por otra parte, semejante fórmula es científicamente inútil.

También nos parece científicamente improcedente plantear el problema bajo la fórmula: *¿es la mente humana apta para conocer la verdad?* Es evidente que plantar *problemáticamente* esta pregunta al principio de la investigación, es convertir a ésta en una pura quimera, pues equivaldría a *hacer dudoso el mismo instrumento de investigación*. Se plantearía un problema, afirmando al mismo tiempo la imposibilidad de resolverlo, por carencia de instrumental apto para ello.

La aptitud de la mente es más bien *un fin de la investigación;* pero esa actitud dudosa no podrá nunca entrar *como dato del problema.*

Notemos que de la aptitud de la mente no han dudado nunca los grandes filósofos.

Además, aun ese *ser fin* de la investigación crítica, hay que entenderlo de una manera muy particular. Porque ¿qué saca el filósofo de hallar una respuesta afirmativa a dicha progunta? Nada, o casi nada, pues al darse el indubitable *hecho del error,* la cuestión última no es saber si la mente es o no apta para llegar a la verdad, sino saber concretamente cuándo de hecho ha llegado a ella. El problema pues es más bien *valorativo de la mente,* es decir, de los criterios valorativos de los *actos* de la mente. Naturalmente que determinados los criterios se determinará consecuentemente la aptitud de la mente, aunque no es tan claro que determinada la aptitud de la mente queden por eso mismo determinados los criterios. Pero ahora tratamos de una formulación científicamente exacta del problema del conocimiento.

¿Será más aceptable la fórmula, de innegable prosapia cartesiana: el problema del conocimiento es *el problema de la realidad externa?*

Tal concepción y formulación no es rara. No cabe duda de la posición de Descartes. La misma concepción parecen haberla tenido Gilson, Noël, y no pocos de la escuela de Lovaina.

Al plantear el principio de que *la mente no llega a más que a su acto cognoscitivo,* Descartes plantaba la simiente idealista. Y al no hallar en la mente más que los datos inmanentes del mismo conocimiento, quedaba el problema del *objeto exterior* a esa inmanencia. Descartes no resolvió la cuestión; recurrió a la veracidad de Dios, abandonando las mismas facultades cognoscitivas.

En un sentido más general, tal enunciación no parece abarcar la totalidad del problema, ya que además de la realidad *externa,* hay la realidad *ideal,* la realidad *metafísica.* El *conocimiento de la existencia* de la realidad externa, y el *conocimiento de la naturaleza* de esa realidad, son dos conocimientos diversos, y que proceden por vías diversas, no abarcadas, al menos con toda la claridad posible, en la fórmula propuesta. ¿Qué decir del conocimiento de las realidades *morales, espirituales, universales,* etc., etc.? Por lo menos habrá que decir que dicho enunciado es peligrosamente equívoco, y que, por tanto, no sirve para enunciar científicamente un problema [17].

Similares observaciones tendríamos que añadir, y alguna más, a la original fórmula del *problema del puente,* nacida de una poderosa y

[17] Tal enunciado, por otra parte, dificulta enorme e inútilmente el problema metodológico, pues además de suponer resuelta la cuestión fundamental implica el problema inicial del *conocimiento sensitivo.*

generosa fuerza imaginativa. Con dicha fórmula, asimismo de raigambre cartesiana, el *problema del conocimiento* se convirtió en un *problema de imaginación.* Se buscaba el soñado e imaginativo *puente de paso* entre el *sujeto* y el *objeto,* que ni existió nunca, ni nunca podrá existir. Añádase la inestabilidad de las pasarelas por la fiebre de la duda. Y como todo nacía de una imaginación, se quiso ver imaginativamente el *puente;* y al no *verlo,* surgía más destructora la decepción y la duda [18].

5

Donde la dificultad se presenta más exigentemente imperativa es en la *cuestión del método.* Es difícil hacer una síntesis de todos los caminos intentados en este punto. Hoy en día, aun serenados los ánimos, las teorías arrancan en todas direcciones, y se hace imposible llegar a un término común plenamente satisfactorio.

Prescindimos de las soluciones de la *demostración estricta* o *ex termino medio ex quo.* Si en el terreno teológico existió un verdadero racionalismo, se nos hace muy difícil admitir un verdadero racionalismo universal gnoseológico como realidad histórica. Aun los mismos filósofos de más acusado perfil racionalista, como DESCARTES, SPINOZA, LEIBNIZ, WOLF, etc., no nos parece que admitan un estricto y rígido racionalismo *universal,* por cuanto se apoyan en principios no previamente *demostrados.* Es evidente que si se admite el principio universal *nihil sine demostratione stricta admittendum est,* por la inclusión necesaria de una verdad estricta que semejante pricipio encierra, se imposibilita toda solución al problema de la verdad y de la certeza. No es que hubiéramos de negar el *hecho de la certeza;* pero sí nos veríamos obligados a renunciar a toda *teoría científica* del mismo [19].

Más complejo es el *problema de la duda,* incrustado en la cuestión del método del *problema del conocimiento.* La aparente "limpieza me-

---

[18] Considérese el siguiente texto del Angélico; "ipsa vero res quae est extra animam omnino non attingitur... quum actus intellectus non sit transiens in interiorem materiam mutandam". *(De Potentia,* q. 7, art. 10). Así queda suprimida la base imaginativa del *puente,* que nos parece de familia cartesiana, cfr. PENSAMIENTO 5 (1949), 152-153.

[19] Un *ergotismo* exagerado puede ser la expresión suave de un quizá inconsciente deseo de demostración universal que ha venido a perturbar la cuestión metodológica por el enrejado dialéctico que siembra en el camino. Tan definitivo es el valor de la *demonstratio* en las cosas que exigen el *medium ex quo,* como definitivo es el valor de la *monstrario* en las cosas que exigen la evidencia. Esa evidencia ha de ser rígidamente controlada, tanto metodológica como críticamente; pero su valor es gnoseológicamente formidable.

todológica" de DESCARTES, ha fascinado a muchos y ha entenebrecido no poco la cuestión. Y esto por dos razones principales. La primera, por la ya indicada aparente limpieza metodológica de la duda, sin atender a que hay conocimientos a los que la duda se hace completamente inaplicable, y sin atender asimismo a que la posición real y positivamente dubitativa (tratemos de lo que es realmente *duda*, no de lo que no es), imposibilita todo avance en la investigación crítica. Y la segunda razón, más complicada, es por la imprecisión con que se ha manejado este peligroso concepto de *duda*. Efectivamente, desde la identificación de la *duda* con la *opinión* (dos posiciones críticamente completamente diferentes), hasta la identificación de la *duda* con la *ignorancia*, pasando por identificación *esencial* de la *duda* con el *método*, se han recorrido todas las posibilidades. Aún más; por si los equívocos fueran pocos, se ha inventado el peregrino concepto de *duda ficticia*, que además de no resolver nada y cargar con todos los inconvenientes críticos de la *duda real*, y hacerse totalmente ininteligible [20], se ha identificado con la cuestión del método.

Es indudable que la *duda* (lo mismo que la *opinión*) en contraposición con la *certeza*, es un estado mental crítica y psicológicamente *incompleto;* y por tanto cognoscitivamente imperfecto.

Pero la *duda* (lo mismo que la *opinión*), en contraposición con la *ignorancia* o la *sospecha* (que no admitimos como verdaderos estados *cognoscitivos*), es un estado *positivo* de la mente (no simplemente *negativo*), muchas veces *laborioso* y difícil de alcanzar, y siempre *reflexivo;* tan reflexivo (y a veces más) que el estado de *certeza*.

Nos parece, pues, imposible el camino *metodológico* de la *duda* en la solución del *problema del conocimiento*, desde la *duda cartesiana* hasta la *duda ficticia*.

Pero tampoco admitimos que de ahí haya de pasarse a un *método* de *afirmación dogmática*. Toda *afirmación dogmática* lleva implícitas dos afirmaciones peligrosas: la de la *imposibilidad del problema* y la de la *inexplicabilidad de la verdad del conocimiento*. Exista o no exista el problema en el sentido expuesto y (negarlo es luchar inútilmente contra la evidencia), se trata de *dar razón* del valor del conocimiento. No es que se nieguen las afirmaciones dogmáticas llamadas *verdades primitivas*: la *aptitud de la mente*, la *existencia propia* y el *principio de contradicción*. Mas semejantes afirmaciones ni son *método*, ni son *verdades primitivas*, ni sirven para formar un *criterio de certeza*, supuesto

[20] *Crítica*, pág. 45, nn. 67-69.

siempre el hecho del error. Si este misterioso hecho no existiese, nadie discutiría la validez metodológica de semejantes afirmaciones; pero sería un método sin finalidad, porque realmente no existiría el problema [21].

Hay que buscar por tanto una vía distinta. Históricamente consta haberse ensayado varias que ofrecen serios reparos, no sólo metodológicos, sino también ideológicos. Notemos algunas de las direcciones principales.

Se ha pensado en el análisis *directo* de la misma potencia y se ha creado el *apriorismo* de la "facultad *naturalmente* ordenada para conocer la verdad", cosa que no nos consta por el momento en ninguna parte, olvidando además que el examen *directo* de la potencia nos es sencillamente imposible [22]; o se ha declinado a un apriorismo más peligroso, que podemos llamar *dinamismo*, y cuya expresión más aguda es BLONDEL, y quizá la más suave es MARECHAL; pero ambas igualmente insatisfactorias, no solamente por su apriorismo, sino por la total falta de justificación crítica de sus mismos fundamentos y principios.

Con todo ha salido a la palestra un método resolutivo del problema, que nos merece mayor atención, y confesamos no ser fácil por el momento hallar una razón en contra, absolutamente apodíctica; como asimismo no hallamos un argumento a favor, absolutamente convincente: es la teoría de las evidencias abstractas.

GARRIGOU-LAGRANGE, con la agudeza y precisión que le caracteriza, ha llamado a esta teoría *realismo metódico crítico* [23]. Según el preclaro escritor, que nos parece arrastrado por un exagerado abstractismo y logicismo, el *problema de conocimiento*, tal como lo plantean los modernos, no tiene sentido. Pero es necesario un análisis de nuestras ideas, que ha de empezar no por la *realidad mental* de esas ideas, ni tampoco puede empezar por el conocimiento del *ser real extramental*, ni mucho menos por la *idea de ser en general*.

Ese necesario análisis ha de empezar por la *idea de ser inteligible*, abstractamente aprehendido por el entendimiento. Conocido ese ser *inteligible abstracto*, la mente conoce *inmediatamente* los *primeros principios* (*Le sens comm.* p. 163). Mas como todo juicio "implica" el fun-

---

[21] *Crítica*, pág. 58, th. VI.

[22] *Crítica*, pág. 52, nn. 81-83.

[23] Cfr. *Le réalisme du principe de finalité* (París, 1932); *Le sens commum* (1922); *Dieu, son Existence et sa Natura* (1928). Que el *problema del conocimiento* en el sentido moderno no es admisible lo afirma en *Le réalisme...* pág. 527. Creemos que tanto en Garrigou-Lagrange como en Gilson, la palabra *moderno* se usa equívocamente. Si *moderno*, como lo hace Gilson se toma en sentido de *idealista* o *sujetivista*, no hay discusión posible. Pero ¿hay razón para suponer ese sentido exclusivo?

damental *principio de contradicción*, este principio se nos presenta como conocimiento primero en la idea del ser *inteligible*, y por tanto se nos impone como *objetiva* y *ontológicamente* válido (*Le sens comm.*, p. 107; *Le réalisme...*, p. 149). Sería absurdo, continúa GARRIGOU-LAGRANGE, pensar en una *ficción* o *alucinación*, ya que la *afirmación del ser* es (lo diremos con sus mismas palabras) "*naturelle et non pas libre, comme la affirmation d'un postulat*" (*Le sens...*, p. 259). La idea, concluye, que no fuese idea de *algo*, sería a la vez *idea* y *no-idea* [24].

En conclusión, la *idea de ser* y el *principio de contradicción* son la primera verdad objetiva fundamento de todas las demás.

MARITAIN, sigue la idea central de la teoría de GARRIGOU-LAGRANGE, aunque en varios puntos la rebasa, corrigiendo el extremo logicismo del filósofo dominico, y aproximándose al dinamismo de MARECHAL [25].

Según MARITAIN, no puede admitirse un estricto *problema del conocimiento (Les degrés...*, págs. 153-154). De existir hay que considerarlo como consecuencial y explicatorio (GARRIGOU-LAGRANGE, GILSON). El *ser real* se nos impone de una manera absoluta. Sobre ese *ser real* hemos de fundamentar la *Metafísica*, y una vez construída ésta, podemos añadir alguna reflexión sobre el conocimiento *(Crítica)*. Una filosofía gnoseológica autónoma, en el sentido "moderno" de la palabra, es totalmente inadmisible. MARITAIN sigue en esto las direcciones del *realismo metódico* de GILSON. *(Les degrés...*, pág. 143). Y como GILSON y MARITAIN, VANNI ROVIGHI, nos acusa de inventar un seudoproblema.

El entendimiento, dice MARITAIN, por una *intuición abstracta del ser*, aprehende directamente el *ser inteligible*, ya que a él tiende *directamente*.

Mas es evidente que *esta intuición del ser* no puede ser una intuición del *ser concreto (Sept leçons...*, pág. 67); luego el ser en *cuanto tal*, no puede ser objeto de una experiencia concreta, sino de una abstracción. Y concluye MARITAIN: *cela veut dire que l'intelligence par là même qu'elle est spirituelle, se proportionne à elle-même ses obiets...*"

Creado el instrumento de la intuición, MARITAIN descubre (en esto se aparta de GARRIGOU-LAGRANGE) el *objeto primero* de toda certeza: el *principio de identidad*. Y a la pregunta *esencial* de cómo me consta la objetividad de esa aprehensión intuitiva abstracta, MARITAIN responde, no del todo claramente, diciendo que el entendimiento en su orden lo aprehende todo simultáneamente; es decir, *todo ser*, todo lo *real posible*

---

[24] Cfr. *Le sens comm.*, págs. 107, 163, 259, etc.: *Le réalisme...*, pág. 149.

[25] VAN RIET: *L'épistemologie thomiste*, pág. 351. De Maritain pueden verse *Réflexions sur l'inteligence et sur sa vie propre* (1924); *Sept leçons su l'être et les premiers principes de la raison spéculative* (1934); *Les degrés du savoir* (1946).

y la misma *realidad* del sujeto que conoce. Por lo tanto el *ser inteligible* y el *"yo" inteligente*, aunque, dice MARITAIN un poco literariamente: *l'être au premier plan et sur le devant de la scene, et le moi a l'arrière-plan et comme dans la coulisse (Le degrés...*, pág. 150). Así es como queda patente el valor ontológico, el concepto de *ente*.

Desde luego ambas explicaciones (y otras afines como *el realismo metódico* gilsoniano) parten de un *concepto de problema* muy particular, negando su realidad misma. Si atendemos a los perfiles y posibilidades antes expuestas, no es posible negar el problema, o se entiende por problema algo totalmente insoluble. GILSON no cree que por *problema* pueda entenderse otra cosa que un problema, en el exclusivo sentido idealista. Evidentemente "ese" problema es totalmente insoluble en la línea de la objetividad.

Por otra parte, la que hemos llamado pregunta *esencial*, ajena a la misma cuestión del planteamiento, queda con una respuesta nebulosa e imprecisa. GARRIGOU-LAGRANGE nos dice que la afirmación del ser es *natural* y no libre, como la *afirmación de un postulado;* y de diversa manera, lo mismo parece afirmar MARITAIN. Mas esas "explicaciones" son críticamente insuficientes, como es evidente. Es un afirmar *por que sí y porque no puede ser de otra manera*, pero sin ninguna razón positiva.

Y siendo esa respuesta absolutamente insuficiente, ¿dónde consta que toda esa construcción de las *evidencias abstractas* no es una pura categoría ideal? Se podría decir que se trata de un *real* ideal. Pero el idealismo, el enemigo peligroso de esta teoría, respondería: se trata efectivamente de un *real-ideado*, pero de ninguna manera de un *real extra-ideal*. Queda, por lo tanto, en pie la posibilidad de que la idea, luminosamente abstracta, sea una ilusión. Eso jamás se podrá demostrar, dice GARRIGOU-LAGRANGE. Perfectamente, responderá el escéptico y el idealista; pero tampoco se podrá demostrar jamás que no lo sea. Por lo tanto parece una teoría inútil. En resumen, la equivocamente transparente teoría de las *evidencias abstractas* encierra necesariamente un paso, el del *orden ideal* al *orden real*, que no queda ni probablemente justificado [20].

Precisamente por esta deficiencia, críticamente gravísima, se ha ideado la *teoría de las evidencias mixtas*. L. NOEL, por ejemplo, admite que en la evidencia *abstracta*, se da indudablemente un *valor necesario;* pero no es lo mismo valor *necesario* que valor *real* (extramental). Este valor hay que hallarlo por la *intuición en los datos de la sensibilidad;* porque si todo el conocimiento empieza en la experiencia, en la experiencia ha-

[20] *Crítica*, pág. 52, th. V, n. 85.

brá que hallar el primer paso de la solución, que indudablemente puede ser hallada por la reflexión [27].

MERCIER busca asimismo la justificación *real* de lo *ideal*, y recurre a la percepción sensible como al medio de descubrir el valor *real* del orden *ideal: nous avons*, dice, *l'intuition sensible directe des choses extérieures* [28].

Tampoco es totalmente convincente semejante mezcla de evidencias, la abstracta y la sensible (aquí podríamos decir que *evidencia + evidencia = oscuridad)* porque, aun prescindiendo de los que no admiten esa evidencia inmediata en la percepción sensible, hay algunos que no admiten sino un conocimiento abstracto de los cuerpos, mientras que unos terceros admitiendo un conocimiento intelectual y concreto de los cuerpos, sostienen que ese conocimiento es algo *posterior* respecto de otro conocimiento *anterior* por el que se conoce el cuerpo *universalmente*. El valor de este conocimiento universal es el que da valor al conocimiento concreto. ¿Dónde consta el valor extramental de ese conocimiento universal?

La *mixtificación de las evidencias*, si es que no es inútil para la cuestión gnoseológica, es ciertamente un ingrediente de oscuridad casi irresoluble.

6

Sin que podamos llegar a una coincidencia total (rara es la discusión humana en la que se llega); podemos, después de las aclaraciones expuestas, formular algunas conclusiones que constituyan la armazón ideológica de un método positivo para la solución satisfactoria del *problema del conocimiento*.

Es indudable que el estudio del conocimiento es uno de los *problemas* del más alto interés filosófico. Problema difícil, meticuloso, delicadísimo; pero problema soluble. Es más; lo creemos un problema que es necesario abordar. Esta necesidad es obvia para quien considere la trascendencia que en el orden metafísico tiene una posición determinada ante dicho problema. En cierto sentido podemos afirmar que todo depende del conocimiento, en sus dimensiones humanas, aun las filosóficas.

---

[27] *Crítica*, pág. 57, A.

[28] *Crítica*, pág. 57, B. Metodológicamente no es menos convincente, sino notablemente más oscuro, el llamado *realismo metódico* excogitado por Gilson, al que dedicó *Réalisme thomiste et Critique de la Connaissance* (1939); *Le Réalisme méthodique*, y otros estudios. Cfr. *Crítica*, pág. 64, th. VII.

Novísimamente se ha discutido esta necesidad. No admitimos esa discusión, si por *necesidad* entendemos la investigación de las posibilidades de la mente humana, y no, claro está, el regusto de discutir bizantinamente sobre la cuestión *de apto initio philosophandi.*

Esto supuesto, al no poder abordar el problema ni partiendo de una *previa afirmación,* ni *fundándonos en ningún tipo de duda,* ni *por un medio estrictamente discursivo "ex quo",* ni *partiendo del análisis "a priori" de la potencia;* parece lógico desembocar en los tres conceptos que podemos llamar básicos en un método constructivo: el concepto de *precisión,* el de *intuición,* y el de *reflexión.* El primero es propiamente propedéutico, los otros dos son directamente resolutivos.

a) *La precisión crítica.* Llegamos al concepto de *precisión crítica* por necesidad estrictamente lógica. Al no poder prescindir del *hecho de certeza,* y al tener que rechazar toda *duda* y toda *afirmación precrítica* como método, no queda más solución que la *precisión,* no del *hecho de certeza,* lo que sería imposible, sino del valor "certeza" con que apellidadamos tal *hecho.*

Se ha llamado confusamente a esta *precisión* duda metódica, y así se aumentó la dificultad, pues a las dificultades de toda duda en el terreno metodológico, se añadió la de no saber en qué consistía la *precisión (Donat, Pesch...)*

Se trata de una *precisión mental.* Descriptivamente no hallamos expresión más exacta para definirla que la del *no uso lógico de la certeza,* en el primer paso de la investigación.

De este *non usus logicus,* no se sigue que hayamos de negar el *hecho* de certeza, ni que hayamos de negar la *posibilidad* de la misma certeza, ni *se supone* como hecho real la misma certeza. No hace falta, por lo tanto, una previa "operación de exterminio" como hizo Descartes, o como con indudable rectísima intención supusieron no pocos neoescolásticos, como por ejemplo Jeannière. En realidad, este *non usus logicus* quiere decir que jamás daré *como razón* de mi certeza, ni la certeza misma, ni la capacidad de la mente para la verdad, aunque realmente siga poseyendo la invencible convicción de esa misma capacidad, convicción que ningún influjo *lógico* ha de ejercer en la investigación.

No es posible dudar de la honestidad crítica y metodológica de esta precisión, este estado mental de *no atención* a lo que pudiera entorpecer o imposibilitar la investigación crítica. Es evidente que semejante estado se hace imposible para quien exija la *demonstratio ex quo,* pues impone la carencia de toda premisa o elemento cierto; pero admitiendo otros

medios de legitimación filosófica, no es posible ni rechazarla, ni confundirla con la duda, como inconsideradamente se ha hecho.

b) *La intuición.* Que al principio de la investigación gnoseológica se impone algún género de *intuición*, creemos que es una cuestión que está fuera de toda discusión entre los filósofos neoescolásticos. Es ya una cuestión admitida de antiguo.

La dificultad surge en el momento en que se intenta determinar el objeto y los límites de esta *intuición*. Así, mientras a nosotros, como anteriormente dijimos, se nos hace difícil admitir una *intuición abstracta* como método apto para la solución del problema, intuición abstracta que otros admiten, otros no admiten una intuición de los cuerpos, ni sensitiva, ni intelectual. Hay unos que admiten una intuición de los actos, pero no una intuición, ni indirecta del Yo; mientras que para otros no se da sino una intuición sensitiva; etc., etc.

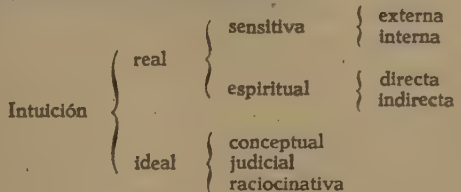
Mas la tesis básica metodológica es que *hay que admitir una intuición* en el arranque de la investigación. Y la razón es obvia. Siendo el conocimiento o *discursivo* o *intuitivo* (división completa sin fugas críticas posibles), y no siendo metodológicamente apto el conocimiento discursivo *ex quo*, no queda más solución que el recurso al conocimiento intuitivo, es decir, *sine medio ex quo*, aunque admita los medios *quo* e *in quo*. Por lo tanto, por intuición crítica entendemos un *modo de conocimiento inmediato de un objeto que inmediatamente, directa o indirectamente, se presenta en su individualidad a la potencia* [29].

No queremos decir con esto, que tal intuición sea un modo de conocer perfecto. Ni la perfección de la intuición, ni los grados de la misma entran en la discusión. Es más, admitimos que no pocas veces el conocimiento intuitivo es muy imperfecto en el orden cognoscitivo.

Mas esta noción, esencial y todo, queda incompleta si no llegamos a la más compleja de la *reflexión*.

---

[29] La *intuición*, dentro de su aparente simplicidad nocional, encierra una complejidad característica que conviene tener presente al tratar del problema metodológico. A manera de ensayo podríamos sistematizarla así:



Véase *Crítica*, pág. 73, n. 107...

c) *La reflexión crítica.* La etimología de la palabra nos dará chorros de luz.

En efecto. *Re-flexión,* de *re-flectere,* viene a significar etimológicamente, algo así como *doblar, volver a doblar, volver hacia atrás, volver a plegar...* Por lo tanto, indica la palabra como una *vuelta de la potencia cognoscitiva sobre sí misma,* una como *reconsideración del acto cognoscitivo por la potencia que lo pone.* El *acto* sobre que recae esa *re-vuelta* de la potencia, es precisamente la *intuición.*

Esta descripción etimológica por la que la reflexión se nos aparece como un *autoconocimiento,* es imprescindible para entender la realidad misma de la reflexión. Ese *autoconocimiento* radica en esa virtud especial que tiene la potencia cognoscitiva para volver sobre sí misma en sus actos, y que en último término proviene de la inmaterialidad del entendimiento.

No es que la *intuición,* perfeccionada por la *reflexión,* nos dé la *objetividad.* Funciones de la facultad cognoscitiva, están *no en duda,* sino *en espera* de tropezar con el *ser.* Esa *espera* es producto de la *precisión crítica.* Por lo tanto, *intuición* y *reflexión,* si no dan la objetividad, la *descubren* a través del encuentro con el *ser;* es más, descubrirán la misma *inteligibilidad del ser* [30].

Siguiendo la mente del Angélico, y en orden a la resolución del *problema del conocimiento* en su aspecto metodológico, hay que distinguir una *reflexión incompleta,* la intelección de la intelección *sed alio et alio actu* [31], a todas luces insuficiente metodológicamente; y una *reflexión completa* o la *reditio mentis totalis supra actum suum,* según el principio expuesto maravillosamente por el Angélico: *Illa quae sunt perfectissima in entibus redeunt ad essentiam suam reditione completa* [32]. Y la gradación jerárquico-reflexiva, implícita en tal principio es, que la *reflexión completa* es exclusiva de los seres espirituales, de manera que a medida que un ser dista más de la materia, es más capaz de la *reflexión completa.* De ahí que el mismo Doctor Angélico nos diga en la *Summa contra Gentes* (II, 49), que *intellectus supra seipsum agendo reflectitur;* de cuyas palabras el verdadero valor crítico-metodológico lo hallamos en el comentario al Libro de las Sentencias *(In I Sent.* dist. I, q. 2, a. 1, ad. 2): *eadem operatione intelligo intelligibile et intelligo me intelligere.*

---

[30] Cfr. D. Thomas, *S. Th.* I, q. XXVIII, 4 ad 2; q. LXXXVII, 3 ad 2; I-II, q. CVIII, 1 ad 3; q. VIII, 3, c. y q. XII. 4. c. Ya hemos citado antes el importante trabajo del Usenicnik.

[31] Santo Tomás lo expone ampliamente en los lugares anteriormente citados.

[32] *De Veritate,* q. 1, a. 9.

haciendo hincapié en la esencial expresión *eadem operatione*. Por consiguiente, la expresión *completa*, no es sino imperfecta, y no significa otra cosa que la *inmaterialidad* de la potencia capaz de una reflexión absolutamente total en la *unidad de acto*.

Y tocamos lo esencial en esta investigación crítico-metodológica: la *unidad del acto* en la *reflexión completa*. Porque el acto *verdadero-cierto* no se conoce en su realidad gnoseológica por un *nuevo acto;* eso traería la complicación de la identidad cognoscitivo-internacional entre el acto en cuestión y el nuevo acto, y sobre el problema no resuelto de la verdad del primer acto, tendríamos el indeciso problema de la identidad del primero con el segundo. La *eadem operatio* de la *reflexión completa* nos resuelve el problema ya que se evita un metodológicamente peligroso dualismo. El acto en cuestión, *él* mismo *por sí* mismo y *en sí* mismo, se hace críticamente transparente y translúcido: el mismo acto de conocimiento *se conoce a sí mismo en cuanto es conocimiento* [33].

Queremos creer haber hallado el insobornable valor gnoseológico del testimonio de la conciencia, invocado algunas veces muy justamente, pero sin suficiente fundamentación. La *duda* y el *error* se hacen imposibles, ya que al identificarse el *cognoscente* y el *cognitum*, se hace imposible la posible *indaequatio* entre ambos, origen gnoseológico de todo error y de toda duda.

En este erizamiento de problemas, que surge tan pronto como se toca el problema general gnoseológico [34], es decir, el *problema del conocimiento*, nos lleva a un subproblema, que dentro de su accidentalidad, tiene no poca importancia en la perfección total del problema estrictamente metodológico.

---

[33] "Certum, immo certissimum est, dum intelligo, me intelligere me *intelligere*, immo me esse. Dum cogito, scio simul, conscio, consciens, conscius mihi sum, me cogitare et esse me, qui cogitat. Cogito, i. e. sum cogitans, et sum et cogitans sum. Haec scientia est icertissima" *(De Ver.,* X, 8, 8). "Nullus potest cogitare se non esse, cum assensu: in hoc enim quod cogitat aliquid, percipit se esse" *(De Ver.,* X, 12, 7). Y acentuando el valor metodológico y gnoseológico de la *reflexión completa* continúa Usenicnick: "Cum S. Thoma possumus etiam alio modo formare argumentum: in potentiis materialibus, dicit S. Thomas, hoc contigit, quod potentia non reflectitur super actum suum... Si autem hoc esset necessarium in omnibus, quod actus cuiuslibet potentiae non cognosceretur a propria potentia, sed a superiore, tunc oporteret, quod vel in potentiis animae iretur in infinitum vel remaneret aliquis actus animae imperceptibilis" *(In I Sent.,* dis. 17, q. 1, a. 5, ad)... Certe locutio ista de reflexione completa, ut dicitur S. Thomas monet, metaphorica est. Significat enim ut dicitur un libro De causis", subsistentiam rei in seipsa seu immaterialitatem... *Act. Secundi Cong. Internat.* (1936), página 92-93.

[34] Ya hemos indicado que no ponemos especial atención en la multiplicidad de términos en esta materia. Usamos, con todo, preferentemente el término *gnoseológico*, porque el término *epistemológico* ha sido adoptado modernamente por la ciencia (la *epistemología de la ciencia)*, lo que por sí mismo merece un estudio especial.

No hace aún mucho tiempo se daba una desmesurada importancia a la cuestión llamada *de apto initio philosophandi.* Reducida a un simple problema de *duda inicial,* y reducido el problema general al *problema del escepticismo,* con todas las imprecisiones ideológicas antes indicadas; es claro que lógicamente habían de confundirse ambos problemas: el *problema general gnoseológico* y el problema *de apto initio philosophandi.*

Ya dejamos dicho que tal confusión no es admisible: el primer problema es estrictamente *metodológico,* mientras que el segundo es un problema *real.* Pero además, y hemos de dejar enunciada solamente esta doctrina, no admitiendo como no admitimos, una posición inicial de duda, pues corta todo acceso a una positiva solución real; síguese que para nosotros no tiene un verdadero sentido el problema *de apto initio philosophandi,* mientras que el *problema del conocimiento* se nos impone como necesidad total en toda filosofía, mejor aún, en toda la ciencia humana. Semejante cuestión tangentea el problema real, sin tocarlo para nada.

Con todo, en el método que propugnamos, hay una cuestión similar al *de apto initio philosophandi.* Esa cuestión, al tratarse de hacer una *crítica total* de la mente humana, es la *determinación del acto* por el que ha de empezarse semejante crítica. Repetimos: ello es importante para evitar bizantinismos estériles, que se trata de un subproblema, estrictamente secundario, que puede rechazarse, sin que padezca sustancialmente la teoría en el triple punto de apoyo *intuición-precisión-reflexión,* y que alguna vez ha sido apellidada como *psicometafísica.*

Partiendo del principio de que ha de empezarse la investigación de la solución del problema por un acto cognoscitivo que sea *gnoseológicamente perfecto,* y tal acto es únicamente el *juicio;* y partiendo de la realidad de que hay juicios de *orden esencial* y de *orden existencial,* siendo estos últimos de orden existencial *externo* e *interno;* metodológicamente nos parece que el comienzo ha de darse en los juicios de *orden existencial interno,* y como ese orden existencial interno cae dentro del orden de la *reflexión completa,* se concluye que tales juicios han de ser los *inmediatos de conciencia.* Y esto, no sólo por una razón de facilidad en la investigación, ya que de hecho tales juicios son los de más fiel captación gnoseológica; sino porque además, y principalmente, se acomodan estrictamente a las condiciones esenciales de toda investigación crítica; ni presuponen otros juicios, ni mucho menos suponen cualquier valor criteriológico.

Tampoco ha habido acuerdo en este punto. Desde MONACO y PESCHFRIK hasta BOYER [35] se sostuvo que el comienzo había de ponerse en los *juicios sobre la aptitud de la mente;* posición evidentemente insostenible críticamente.

Más fortuna ha tenido otra teoría, fundada en una ilusión no del todo injustificada. GILSON, un poco enemigo de los estudios gnoseológicos, y no pocos competentes neotomistas [36], opinan que ha de empezarse por los juicios de *orden existencial externo.* La *incipit a sensu,* es lógico que la investigación del valor del conocimiento ha de empezar también por el sentido.

Pero no es tan claro como parece semejante proceso lógico; primero, porque supone una no correcta interpretación de dicho enunciado [37], y segundo, porque supone paralelos y en la misma dirección los procesos *ontológico* y *crítico,* cuando en realidad de verdad son *inversos.* Algo análogo a lo que sucede en el *ordo intentionis* y *executionis.* Pero aun resueltas estas objeciones, quedaría comprometido el éxito de la investigación, al plantar en su misma puerta el no fácil problema crítico de la sensación. Hay que admitir que semejante posición, que nace de un exceso de *sentido común crítico,* por lo menos equívoco, no facilita la investigación, no hace claro el proceso.

7

No podemos detenernos en los detalles del complejísimo proceso gnoseológico. La sistematización hecha es la que más derechamente va

[35] *Gregorianum,* 5 (1924), 424...

[36] A éstos hay que añadir últimamente a M. A. López: *Algunas consideraciones sobre el dato noético inicial de la filosofía; Phil.,* 17 (1952), 39. No hablamos directamente de la teoría de A. Brunner sobre los *juicios sociales* o el diálogo humano. En efecto, éste no sería posible sin un conocimiento objetivo. Esto es verdad; mas como *método* no es válido porque supone muchos valores gnoseológicos que metodológicamente no es lícito suponer. Sostiene Brunner su tesis en *La connaissance humaine,* c. I, y en *Sprache als Ausganspunkt der Erkenntnistheorie, Scholastik,* 8 (1933), 41. Cfr. *Crítica,* pág. 78, n. 113, lit. d).

[37] En efecto, el enunciado *Nihil est in intellectu...* exige una minuciosa atención para determinar su exacto sentido. La prueba histórica evidente de su posible equivocidad es que lo han aceptado Locke, Kant y los escolásticos, mas en diversos sentidos. El error del sensismo está en que admite solamente en el entendimiento lo que *formaliter,* lo que *formaliter* se dé en el sentido. Lo que es inexacto. Tampoco puede entenderse en el sentido de que la sensación sea la *única fuente* de conocimiento, de tal manera que cuanto conocemos intelectualmente ha de estar *virtualiter* en los sentidos, como un árbol en su semilla. Tampoco es verdad que ya conocemos muchas cosas que no están en esa *manera virtual* en los sentidos. El contenido directo y específico del enunciado es que la sensación es el *primus gressus cognitionis,* y esto en un sentido negativo, es decir, no quiere indicar positivamente la fuente total del conocimiento, sino alejar negativamente cualquier peligro, ya de innatismo, ya de puro sujetivismo.

a la objetivización del conocimiento, por los tres pasos fundamentales:

a) Crítica fundamental del conocimiento *verdadero* y *cierto* de una *realidad cualquiera de algún hecho* (p. ej., de un juicio inmediato de conciencia) y del propio Yo;

b) Crítica fundamental del *valor objetivo de algunos conceptos* (entendimiento incomplejo), por ejemplo, el concepto de *ente;*

c) Crítica fundamental del *valor objetivo de algunos principios* (entendimiento complejo), sobre todo del *principio de contradicción.*

Este proceso de *crítica fundamental,* ha dejado simultáneamente en nuestras manos tres nociones esenciales: la *verdad,* la *evidencia* y la *certeza.* Al mismo tiempo, tenemos franqueado el paso a toda *universalidad gnoseológico-objetiva* y, por lo tanto, libre el camino para la universalización objetiva de toda la ciencia humana.

Por otra parte, y desde un punto de vista apologético, tal teoría va directamente a los reductos sujetivistas, llámense como se quiera; y entra, con superioridad manifiesta, en el diálogo idealista.

Sin embargo (y en esto cedemos un poco la costumbre, pues la dificultad está francamente superada), hay la que podríamos apellidar *dificultad-criterio,* y que en cierto sentido controla la eficacia gnoseológica de una teoría. Pero advertimos que, fuera de una casi sugerencia de HEGEL, semejante dificultad no la hemos hallado en los filósofos de la crítica del conocimiento. Más bien es producto de la justamente exigente minuciosidad escolástica.

La dificultad afecta al *valor del entendimiento para dictaminar sobre sí mismo.* Las imágenes con que se ha revestido la objeción son múltiples y brillantemente oratorias, sin negar que fascinan en su equívoca brillantez: ¿no es, se ha dicho, dar fe a un testigo, cuyo testimonio está en duda? Por consiguiente, o se admite *a priori* la capacidad de la mente, y entonces ya no tiene sentido el problema por inútil o se admite, y entonces tampoco tiene sentido por imposible.

La dificultad (que más bien hay que llamarla *ilusión imaginativa)* es de radio más general y ataca a cualquier solución que quiera darse al *problema del conocimiento,* y, como acabamos de ver, al problema mismo. Esta observación ya nos ha de poner en guardia, porque es evidente la realidad científica de un problema sobre el conocimiento humano.

Lo que no es tan claro es, que todas las soluciones que se dan al problema, ni algunas de las concepciones antes expuestas sobre el mismo, se muevan con la misma facilidad ante el paralogismo propuesto. Es más; hemos notado que todas las soluciones son rematadas siempre,

después de ciertas respuestas tan imaginativas como la misma dificultad, con lo que podemos llamar el "golpe de la evidencia", indudablemente claro, pero no del todo justificado, que es de lo que se trata.

En primer lugar, observemos que si realmente se tratase de una verdadera dificultad, nos hallaríamos con la peregrina conclusión de que ni el entendimiento divino podría garantizar su misma infalibilidad cognoscitiva. Esta es una solución evidente; pero evidentemente *indirecta*.

Vayamos a una solución *directa*. Al hacer un examen crítico de mi conocimiento por medio de una *reflexión completa* u *ontológica*, no examino de una manera *directa* mi misma facultad (ilusión imaginativa que late en el supuesto del paralogismo), sino que por una *intuición* (o *reflexión ontológica*) me dirijo *directamente* hacia unos *actos* de mi potencia cognoscitiva. Por esta razón se evita técnica y realmente el *diallelum* o círculo vicioso. Explanemos, siquiera sumariamente la esencia íntima de esta conclusión.

El *círculo vicioso* sólo y exclusivamente se da cuando un antecedente *incierto* desemboca en un consiguiente *cierto*, sin haber recibido *ningún elemento nuevo gnoseológico*. En este caso, semejante antecedente *incierto* se hace *cierto por sí mismo*. Es decir, da una evidencia de la que por hipótesis carece. Ejemplo clásico es el de DESCARTES: la veracidad divina prueba el valor de la evidencia, y la evidencia prueba el valor de la veracidad divina [38].

Mas éste no es nuestro caso, ni es el caso de una verdadera teoría gnoseológica, acierte o no con el método resolutivo.

Efectivamente, se da algo "a priori" *incierto* (no decimos *falso*, ni tampoco *negado como cierto*, que no es lo mismo que *incierto*). Ese algo *incierto* ("prius incertum") es la potencia *en sí misma*, que sin una ayuda exterior jamás podría justificarse *a sí misma*. Si intentase hacerlo, caería necesariamente en la vaciedad gnoseológica del *diallelum*.

Pero interviene el *hecho* de la *intuición ontológica*. Obsérvese que tal intuición es simplemente un *hecho;* no es ningún valor gnoseológico *(certeza, opinión, duda)*. Es una realidad, un acto que se impone al margen de toda teoría y de todo prejuicio.

---

[38] Por esta razón no admitimos la *stricta demonstratio ex termino medio* como método apto gnoseológico. En la *demonstratio* no se adquiere el *novum lumen* distinto del que se halla en las premisas. El que se halle en ellas, y sólo él, pasará al consiguiente, sin ninguna otra evidencia nueva; ya que en este caso rebasaría la conclusión a las premisas. Ahora bien, en el caso de la investigación gnoseológica esa previa evidencia o no se da o se supone, pero entonces tampoco existe el problema en fuerza de una suposición.

Ahora bien; esa *intuición* no tiene razón de ser *gnoseológicamente* en la potencia. Es un acto que *no existiría* sin un incentivo exterior a la potencia que lo produce, y ese incentivo, en el orden gnoseológico, no puede ser otro que la *intelligibilitas rei*. Tenemos, por lo tanto, en fuerza de la *intuición*, un choque luminoso con la realidad *inteligible*, es decir, *cognoscible;* tenemos el *nuevo elemento* necesario para evitar el círculo vicioso. Pero además de haber evitado una dificultad estrictamente dialéctica, hemos tropezado con el conocimiento objetivo, con la potencia que conoce objetivamente.

Hagamos resaltar la fuerza probativa de la *intuición* en las circunstancias en las que la hemos puesto.

Es indudable que la *intuición* no es un acto de *inferencia, deducción, inducción, etc.* El valor gnoseológico de estos actos se probaría muy difícilmente, si llegaba a probarse, al principio de la investigación crítica. Mas la *intuición* choca *directamente con el ser*, y sólo por ese contacto *directo* es ella misma posible. Ese *ser* no se nos presentaría si sólo considerásemos la potencia en cuanto tal. Y siendo además *intuición* una aprehensión *inmediata*, no cabe ni la posibilidad de error. La intuición nos da *objetividad* y *certeza*. Tan seguras son estas derivaciones gnoseológicas, que de negarlas tendríamos que negar, por fatal necesidad lógica, la existencia misma de la *intuición como acto cognoscitivo*, lo que científicamente no sería correcto, porque se trata de un *dato* innegable del problema. La teoría más exigente no podría soñar con conclusión más satisfactoria.

* * *

Hemos organizado en sus líneas generales, un sistema que reúne lógicamente las últimas conclusiones gnoseológicas, y al que podemos dar ya un cierto rango de definitivo.

Con todo quedan puntos que necesitan un tratamiento más extenso; pero ya es entrar dentro de la realidad misma del valor gnoseológico. por ejemplo, relaciones entre la *duda* y la *opinión*, que consideramos gnoseológicamente irreductibles, la *libertad* y la *certeza*, etc. Oportunamente abordaremos estas cuestiones.

No creemos erróneo afirmar que existe un cierto cansancio en los estudios gnoseológicos; la especulación ha llegado a ciertas conclusiones, que es imposible rebasar. Mas a la búsqueda insaciable se abren nuevos

horizontes, y no es el menos opulento en temática, la hasta ahora humilde *Sociología del Saber*, que empieza a exigir atención y meditación. Encierra una peligrosidad innegable de tipo relativista; pero el problema es interesante, no sólo por haber sido atisbado ya por los viejos escolásticos, sino porque viene a dar enormes posibilidades y dimensiones insospechadas a una verdadera gnoseología.

José M. Alejandro, S. J.

Universidad Pontificia de Comillas

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS

ARISTOTELES, HOY

EL TEXTO CRITICO DE LA METAFISICA

No quiere ser esta nota un estudio histórico de crítica textual aristotélica —eso sería toda una empresa ardua—: es sólo una instantánea cara al momento actual, y no de todo el complejo cuerpo aristotélico, sino solamente de un detalle con referencia especial a la Metafísica de Aristóteles, al *Corpus Metaphysicum*. Pero queremos hacerlo no sin una mirada retrospectiva al trasfondo de los problemas pasados y prospectiva hacia el futuro.

Todos los estudios sobre Aristóteles, en estos últimos tiempos, polarizan en torno a cuatro núcleos de problemas: *a*) el texto crítico aristotélico; *b*) las traducciones; *c*) los comentarios, y *d*) la historia genética de las obras del Estagirita; y todos ellos de hecho en torno a Jaeger, quien ha resucitado todos esos problemas en nuestros días.

En los tres primeros problemas se pretende y se cree haber llegado ya a resultados que se pueden dar por definitivos, siendo así verdad en lo sustancial, pero quedando no pocos problemillas por resolver todavía en cosas de mayor o menor cuantía. El problema de las traducciones se ha resuelto con el *Aristoteles Latinus*, I, Roma (1939), y II, Cambridge (1955), y el problema de los comentarios está resuelto con la edición de Berlín *Commentaria in Aristotelem graeca*, en 23 tomos y tres de suplemento (1882-1909).

El cuarto problema, en cambio, como más reciente y más hondo, no acaba de cristalizar. Los estudios en torno a él presentan aún demasiado el carácter de puros ensayos y tentativas. Se suceden ininterrumpidamente las teorías y los esquemas, interferidos unos con otros, y en no pocos casos presentan el carácter de contradictoriedad.

Es un problema que tal vez no pueda resolverse satisfactoriamente hasta que se haga el estudio lexicógrafo-filológico-lingüístico de la lengua y del modo de expresión propio de Aristóteles, que, aunque parezca inverosímil, está por hacer y casi por empezar.

Resulta anticuado el diccionario de Ruiz, F.: *Index locupletissimus duobus tomis digestus in Aristotelis opera*, Sahagún (1540). Es insuficiente el de Kappes, M.: *Aristoteles-Lexicon* (1894) y los estudios de Eucken, *De Aristotelis dicendi ratione* (1866) y su otra obra: *Ueber den Sprachgebrauch des*

Aristoteles (1868) y aun la meritísima obra de BONITZ: *Index Aristotelicus*, publicado en el tomo V de la edición crítica de Bekkeriana (1831) y reeditado según esa misma edición en 1955, pero intacto, sin completarlo ni perfeccionarlo.

Las vicisitudes del texto aristotélico se puede decir que comienzan desde el momento en que Aristóteles expresó sus ideas con la palabra.

A esas expresiones del pensamiento aristotélico se las suele dividir en dos géneros. Uno lo formarán los escritos u obras llamadas exotéricas o escritas cara al público, redactadas y estilizadas, llamadas también escritos sintagmáticos compuestos y redactados según un plan y con estilo en gran parte dialogado a imitación de Platón. A escritos de ese género es a los que se podría aplicar lo que dice Cicerón de Aristóteles: *Flumen orationis aureum fundens*, pues a los actuales resulta un poco difícil aplicarles esas palabras. Estos escritos, por desgracia, se han perdido casi totalmente, quedando sólo unos trozos o fragmentos con los que se esfuerzan los estudiosos por reconstruir arqueológicamente toda la obra.

Hoy están siendo objeto de muchos estudios esas obras. Los editó Heitz (1869) en la Biblioteca Didot. Luego los reunió Rose (1870) en el tomo V de la edición de Bekker, y en Teubner, en 1886, y más recientemente, con algunas adiciones, los reúne R. Walzer en *Aristotelis Dialogorum fragmenta* (1934). La obra más completa en este tema es la de ETTORE BIGNONE: *L'Aristotele perduto*, II vol. (1936). Lazzati publicó (1938) *L'Aristotele perduto e gli scrittori cristiani*. El problema lo había ya tocado BRANDIS en su disertación: *Diatrive de perditis Aristotelis libris* (1823). Ha vuelto a tratar la cuestión JEAGER en su obra: *Aristóteles* (págs. 35-122), Méjico (1946). El Protréptico lo han reconstruído también Bywater y Hirzel.

Las demás obras, de las conservadas, son todas ellas más o menos tratados esotéricos y acroamáticos, con carácter casi de cenáculo, y de iniciados, para ser expuestos *viva voce* en el Liceo o en el Perípato dedicado a Apolo Licio.

Esto, de hecho, sobre todo tratándose de la Metafísica, o son las notas de Aristóteles mismo, en el mejor de los casos, pero con carácter lacónico esquemático, casi simplemente hipomnemáticas, como el guión para la exposición; o, en el peor de los casos, como parece ser en la Metafísica, serían las notas de los oyentes cogidas estenográficamente de la explicación del maestro. Y con eso queda indicada la primera fuente del problema de la crítica textual de Aristóteles.

Cuando de un autor poseemos el original autógrafo, no hay problema de texto crítico. Pero en el caso contrario surge en seguida el problema crítico textual, que consistirá en la labor sutil y fina de aproximación máxima o adecuación total, si se puede, no con lo que el crítico juzga lo mejor, sino con lo que juzga que dijo el autor en cuestión. No siempre el texto mejor o más perfecto es el más crítico, pues el autógrafo u original pudo tener aquellas imperfecciones que poco críticamente se juzgan alegremente no críticas.

Si por otras fuentes se logra demostrar que se trata de copias de los alumnos, es mucho más verosímil que fueran varias o muchas, y no una sola copia. Y si se tuvieron varias de esas copias, el problema crítico se complejiza no poco. Y *vice versa*, si se prueba *aliunde* que se trata de varias copias, eso nos hace suponer que estamos en presencia de copias de los alumnos. Si se tra-

tara de las notas mismas de Aristóteles, es más verosímil que existieran en una sola copia y no en varias.

El primer trabajo en el problema crítico de los autores está en la dirección de lo que podríamos llamar determinación de la "canonicidad" o "autenticidad" o "historicidad" de los escritos; con la fijación de los escritos auténticos y la determinación de los espurios. En este particular hay un punto de partida en la fijación de los textos clásicos en la época de Augusto, en que se fijó lo que se llama el "canon" de los escritos auténticos clásicos, y esos escritos se llamaban por esa razón canónicos.

El P. Philippe, O. P., en *Bibliographische Einführungen in das Studium der Philosophie* (pág. 67), pone sólo 48 obras de las conservadas de Aristóteles; de ellas pone como dudosamente auténticas tres: las Categorías, la Magna Moral y la Retórica a Alejandro. De las restantes hay 14 que son inauténticas, quedando sólo 31 reconocidas como auténticas, con sus graves problemas cronológicos por resolver.

En relación con la autenticidad y crítica de los escritos de Aristóteles, aunque algo indirectamente, está el problema de las llamadas listas, pínaques, catálogos o elencos de las obras de Aristóteles que están siendo objeto de interés especial en estos últimos tiempos. Como es sabido, se conservan tres de esos catálogos.

El primero es el de Diógenes Laercio[1]. Nos habla de 400 obras de Aristótoles. Aunque sólo nos da los títulos de 146 obras y, cosa extraña, entre ellas no se cita la Metafísica, pero está citado el libro delta, según su contenido, bajo el título n. 36 περὶ τῶν ποσαχῶν λεγομένων ἢ κατὰ πρόσθησιν ᾱ.

Titze cree no obstante hallar la Metafísica en el título 127 Ἄτακτα δεκαδύο (ιβ), en su obra *De Aristotelis operum serie et distinctione* (1826), pág. 70. Trendelenburg cree que está en el título 128 [ἐηγημένα πατὰ γένος τέτταρα καὶ δέκα (ῑδ).en su libro *Platonis de ideis et numeris doctrina ex Aristotele illustrata* (1826), página 10. Robin no cree que sea aceptable ninguna de esas dos sugerencias, pero por razones que tampoco convencen, siendo la principal la del número de libros, que, como es sabido, fluctuó siempre bastante.

El segundo es el de la *Vita Menagiana de Aristóteles*, de un anónimo, pero hoy parece haberse fijado, aunque no con toda certeza, que es Hesiquio de Mileto. También da 400 obras, aunque sólo elenca 196, omite algunas de Diógenes y pone otras. Cita la Metafísica en el n. 154 τῆς μετὰ (τα) φυσικὰ (l.) Inmediatamente antes está el πε̄ρὶ ῥητορικῆς.

Esa *Vida* la editó por vez primera Egide Menace como apéndice de su edición de Diógenes Laercio.

El tercero es del Peripatético Tolomeo (I-II p. C.). Habla de unas mil obras. Parece que proviene de Andrónico de Rodas, pero nos da la lista sólo de 92. La Metafísica está en el n. 49: *"l. de eo (quod) post physicam tr. XIII"*. En cambio, la Física viene después, en el n. 51: *"l. (q. i.) quaestiones physicae l. IV"*. Una huella de Tolomeo se advierte en Olympiodoro, *Commentaria in Arist. graeca*, v. XII, I, 6, 12.

Las tres están publicadas por Rose en el tomo V de la Bekkeriana. Esta

---

[1] Diógenes Laercio: *De Vitis, Dogmatibus et Apophtegmatibus clarorum Philosophorum libri X*, graece et latine. Edic. Lipsiae (1759), c. XII.

última la conocemos por dos autores árabes del siglo XIII: Ibn Al-Quiftí y Useibia. Baumstark ha estudiado y traducido esas dos versiones.

Han estudiado el problema de los católogos BAUMSTARK: *Aristoteles bei den Syrern von V-XIII* (1900) y en *Syrisch Arabische Biographien des Aristoteles* (1900). — GRAUX: *Nouvelles Recherches sur la Stichonométrie*, Rev. Phil. 1878.—HOWALD; *Die Schriftenverzeichnisse des Aristoteles und des Theophrast*, Hermes 55 (1920). — MORAUX: *Les catalogues aristoteliciens*. Institut Supérieur Phil. 1951 y en *Les listes anciennes d'Aristote*.—MÜLLER: *Das arabische Verzeichniss der aristotelischen Schriften*, 1879. — OHLY: *Stichonometrische Untersuchungen-Zentralblatt*, 1928. Stahr considera la lista como un extracto del Catálogo de la biblioteca de Alejandría. El mismo origen defienden hoy: Ravaisson, Heitz, Zeller, Howald, Christ y Jaeger y se lo atribuyen concretamente a Hermippo.

La trayectoria de esos manuscritos de Aristóteles fué una verdadera odisea. Es sabido que Teofrasto, discípulo y sucesor de Aristóteles en el Peripato, heredó sus escritos; pero parece cierto que durante treinta años trabajó, cambió, borró y aadió no poco en ellos... "Mit diesem von Aristóteles ererbten Voslesungsmaterial hat Theofrast 30 volle Jahre gearbeitet, hat ab geändert gestrichen und gar viel dazu gesetzt", dice Zürcher en su obra *Aristoteles' Werk und Geist* (1952), p. 17.

Desde la primera "ekdosis", edición realizada de algún modo por Apelicón el 100 a. de C., esos manuscritos siguieron una trayectoria muy zigzagueada hasta llegar a la edición crítica de Bekker. Pasaron por las manos del gramático Tiranio, dándoles ya su primer aparato crítico, al parecer, y por la clasificación y elaboración de Andrónico de Rodas [2], por los cambios de Alejandrinos, neoplatónicos, neoperipatéticos, monjes sirios, monofisitas, por los panteístas árabes [3].

De 1494 a 1498, se publicó la edición Aldina llamada *editio princeps*. Desde entonces se fueron sucediendo más de 47 ediciones, que se iban perfeccionando las unas a las otras. La de Gesnero y Gryneo (1539), que se apartan de la Aldina, la de Ifingrenio (1550), la cual "innumeros paene locos correxit"; la de Pacio (1597) que se aparta de las anteriores; la de Sylburgo (1587) que según Buhle "omnium aliorum editorum vicit diligentiam" (página VIII). La de Duval que se aparta de la anterior y que es "opus tumultuarium". Así llegamos a la edición de Buhle (1791), que va preparando de cerca la crítica. Brandis, por fin, nos da su edición (1823) y es la que seguirá Bekker, aunque perfeccionándola para su edición crítica. Las ediciones anteriores habían preparado ésta. Aquí se pueden aplicar aquellas palabras: "Si Brandis non lyrasset... Bekker non saltasset". El texto, por fin, había venido a caer en manos de los técnicos especializados de la crítica textual: Bonitz, Bekker, Brandis y Rose que elaboran la edición crítica de la Academia regia prusiana en 1831, basándose en 102 códices, después de más de tres años

---

[2] Sobre Apelicón, Tiranio, Andrónico nos hablan ESTRABÓN: *Geographicorum l. XVII*, ed. Basil., 1539, l. XVII, págs. 408-409, y PLUTARCO: *Vida de Sulla*, c. 29.

[3] Los alejandrinos, los neoplatónicos, neoperipatéticos, sirios, árabes, hebreos, hay que tenerlos en cuenta en el problema del texto crítico, pues consta que lo acomodaron a sus opiniones.

de trabajo previo. Esta edición será la pauta indeclinable de ediciones con cierta obligatoriedad para los científicos que creen faltar a la ciencia si no hacen sus citas conforme a esta edición.

Es verdad que Buhle, atendidas las corruptelas experimentadas por el texto aristotélico, había aseverado en 1791: "*Aristotelis textui pristinam integritatem nemo unquam reddet*" y que "había que desesperar de devolverle la prístina integridad por medio de los códices y los cuidados críticos [4].

Sin embargo el trabajo pertinaz y constante de Brandis, Bekker, Rose logró en 1831 la edición crítica definitiva en lo sustancial, con el estudio de los códices de Italia, Galia, Inglaterra y Alemania [5].

En el tomo I se dice cómo la idea de la edición se debe a Schleiermacher, la costeó la Academia Prusiana de Berlín, y la ejecutaron Bekker, Bonitz, Brandis, Rose y Usener. Dan una lista de los 102 códices utilizados con las siglas A. B. C..., A^a B^a C^a... A^b B^b C^b... A^c B^c, a b c... Prometen que darán cuenta de los códices, pero no hemos sabido hallar ese estudio. A pesar de ser tan crítico el texto ha sido después superado. Puede verse la bibliografía de las ediciones o totales o parciales que perfeccionan la de Bekker en Philippe O. P. en *Bibliographische Einführungen* (1948) 8 p. 6, 7, 8.

Por ese hito de superación y perfección, Christ sometió a revisión otra vez el texto, apoyado sobre todo en los dos códices fundamentales: Laurenciano 8712 = A^b (s. XII o XIII?) y el Parisino greco 1853 = E (s. X), sin desatender los demás, aunque en la convicción de que "*nullum supplementum textus a reliquis codicibus suppeditatur*", y nos dió en 1855 la edición Teubneriana [6].

Gercke llamó la atención en *Wiener Studien* [7] sobre un códice aristotélico, ignorado por Bekker y por Christ y es el Vindobonensis phil. gr. C. al que le puso la sigla W. Rose estudió ese códice en 1904 y luego más a fondo lo describió minuciosamente Fobes en *Classical Review* [8]. Ross le da la sigla J porque la W la tiene ya otro códice, lo estudia comparativamente con A^b E y lo introduce como elemento crítico en su texto [9].

En un estudio minucioso de este códice llega a estos resultados: En 44 pasajes descubre que hay error en A^b E y que J es crítico. Descubre entre E y J una armonía mayor que entre A^b J. Compara las diferencias entre E y J y

---

[4] BUHLE: *Aristotelis opera omnia*, 1791, págs. XVII, VII. En esta obra se halla un estudio de los códices y de las ediciones hasta la fecha de su publicación.

[5] BEKKER: *Aristotelis opera*. Academia regia borusica, cinco tomos, 1831-1870. El I y II, de BEKKER, es el texto griego crítico (1831); el III, diversas versiones latinas (1831). El IV, Scholia in Arist., de BRANDIS (1836). El V, Arist. fragmenta, de ROSE; supplementum Scholiorum de USENER; index Arist., que es un diccionario aristotélico, de BONITZ, 1870.

[6] CHRIST: *Aristotelis Metaphysica*, 1855 (1906²). Dice de los códices que le han servido para la edición: "His duobus codicibus (habla del E y del A^b) omnem traditionem librorum niti, equidem neque hariolor, neque pro explorato contendo; attamen veri simillimum esse iudico, cuius rei praecipuum argumentum hoc est, quod ut multae lacunae codicis A^b ope codicis E, et versa vice explentur, ita nullum supplementum textus a reliquis codicibus suppeditatur" (p. IX).

[7] GERCKE: *Wiener Studien*, tom. XIV, págs. 146-148.

[8] FOBES: *Classical Review*, 27 (1913), págs. 249-250.

[9] ROSS, W. D.: *Aristotele's Metaphysics*, II vol. Oxford (1948). El estudio del códice J se halla en las páginas CLV-CLXVI.

los pasajes en que Christ difiere de Bekker y determina unos 44 pasajes en que Bekker lleva la razón sobre Christ. Examinó la relación de J con todo el A^b, pues Christ lo había hecho sólo en algunos pasajes, y descubre que Bekker tiene razón frente a Christ en 82 pasajes. Descubre en J muchas nuevas lecturas respecto de A^b E. Constata que desde 994 a 6 hasta el fin de la Metafísica E y A^b están en desacuerdo en 2.366 pasajes. De éstos J coincide con A^b en 341, y en el resto, o sea en 2.025 coincide con E.

Las características de A^b en contra de E J son diferencias de hipérbaton, muy frecuentes, diferencias de declinación en número o grado del adjetivo, uso de sinónimos aclaratorios, diferencias de estructura gramatical y lagunas, contando hasta las letras que faltan (p. CLIX).

Ha descubierto más claramente dos manos en el códice A^b y concluye que la segunda mano (desde 1073 a 1) coincide mejor que la primera no sólo con J. sino también con E, pues la primera mano presenta 2.160 discrepancias en 485 pág. y la segunda sólo 206 en 118 páginas. Lo cual revela no tanto que en esa segunda mano representa una tradición independiente como parece ser el caso, sino más bien lo que se revela es un mayor esmero del copista o del original que copia.

Como E y J pertenecen obviamente a una familia y A^b a otra, es natural que E J coincidan también en los errores. El error es debido naturalmente al arquetipo común. Es creíble "a priori" que E A^b son correctos cuando coinciden con J; y J A^b correctos cuando coinciden con E.

Ha descubierto no pocas lagunas en A^b y en E. Son más antiguos E J, pero en cambio A^b supone un arquetipo más antiguo que el de E J, pues presenta aquél más ejemplos de corrupciones unciales, que es signo, junto con otros indicios, de mayor antigüedad.

Y en esas circunstancias es difícil determinar cuál de las dos familias conserva mejor el original. Alejandro de Afrodisia (200 a. C.) parece que representaría una tradición intermedia entre las dos. En su comentario de A - Δ, que es el genuino, concuerda ciertamente 161 veces con E y dudosamente 18 (y desde 994 a 6 con E J); y 121 veces ciertamente y 31 dudosamente con A^b. El seudocomentario de Alejandro E-N concuerda 148 veces ciertamente y 45 dudosamente con A^b.

Asclepio, otro comentador (525), concuerda 257 veces con E J y 110 con A^b. Siriano (431) concuerda 5 veces con E J y 2 con A^b. Temistio (n. c. a. 315) no arroja ninguna luz para este problema.

Establece un principio crítico deducido de la comparación de estos códices con Alejandro. Comparación y principio que tienen una gran importancia, porque los más antiguos códices distan de Aristóteles *doce* siglos y Alejandro sólo *cinco*. Es pues importante la comparación y la conclusión que se puede sacar y llega a establecer este principio:

Cuando E J A^b Al no coinciden la conclusión normal es ésta: la lectura de A^b Al es recta y la de E J falsa; o la de E J Al es recta y A^b falsa. Una comparación de las veces en que en el libro B se verifica una u otra de esas hipótesis le lleva a las conclusiones de que con toda probabilidad E J A^b son independientes de Alejandro, y los hechos parecen sugerir la existencia de tres textos aproximadamente de la misma corrección, en tiempo de Alejandro representados por E J, A^b y Al. Cuando, pues, concuerden dos de estos tex-

tos podemos esperar que nos acercamos todo lo que se puede al texto de Aristóteles.

Hay un considerable número de casos en los que el arquetipo común de los tres textos estaba en error y en estos casos hay que recurrir a manuscritos generalmente inferiores en valor v. gr. a Asclepio o a la conjetura.

Los lemas de los Comentadores griegos aunque tienen mucho menos importancia que las lecturas conservadas en sus actuales comentarios, no carecen de valor, como lo ha mostrado Diels en su estudio sobre la Física.

Es evidente que ni E J ni A^b se pueden seguir exclusivamente. Pero el peso de los comentadores griegos y de las traducciones medievales está decididamente de parte del E J. y según eso, Ross ha seguido en la determinación de su texto este grupo de manuscritos, excepto cuando la evidencia de los comentadores griegos o el sentido o la gramática o el uso Aristotélico cambian la balanza en favor de A^b.

La traducción del Cardenal Bessarion (1452) concuerda en su mayor parte con E J, pero no pocas veces es la única que da la verdadera lección. La edición Aldina (princeps) (1498) concuerda con el Vaticano 256 (T) de 1321 y con el Laurenciano 81, (S) (s. XIII), poco, pues, ayuda para la fijación del texto.

Ross deja constancia de que si han hecho mucho para la fijación del texto crítico Sylburg, Brandis, Bekker, Schwegler y Christ, pero Bonitz ha hecho más que todos ellos, el cual, con el estudio cuidadoso de los comentadores griegos, atendiendo a lo que exige el argumento lingüístico, ha corregido casi cada una de las páginas de la obra.

Todo esto revela la importancia de la edición crítica de Ross.

Apresurémonos a decir que desde luego se trata de cosas ya menudas o casi minucias en el texto y que además tampoco convencen siempre del todo las modificaciones introducidas por Ross, ni las textuales, ni las de índole gramatical o sintáctica, puntuación, paréntesis, etc. Es una lástima que no dé el autor ninguna beligerancia a las traducciones árabes o sirias o hebreas, pues por apoyarse en textos más antiguos, sin duda que conservan elementos preciosos para la crítica textual.

Digamos que Jaeger ha prometido darnos un texto crítico que sin duda tendrá en cuenta la edición de Ross, el códice J y otros elementos para darnos un texto, si cabe, aún más crítico. En esto suponemos tendrá el autor la misma perspicacia y penetración que ha revelado en el estudio que podríamos llamar genético-histórico de la *Metafísica de Aristóteles.*

Y para terminar, una palabra sobre el gravísimo problema de crítica textual y de autenticidad que ha suscitado Zürcher acerca del "Corpus Peripatheticum" (Cope), análogo al que ha suscitado después respecto del "Corpus Academicum" (C A) de Platón[10]. Diciéndonos a propósito de este último que los Diálogos de Platón están redactados dos o tres generaciones después de Platón y lanzando la idea de que "El Cuerpo Peripatético (Co-

[10] ZÜRCHER: *Das Corpus Academicum* (CA), 1954, y el juicio que da I. BRANDY, O. F. M., en *The New Scholasticism,* 30 (1956), 357-371.

pe) tal como lo conocemos hoy, está escrito en su totalidad y en esta forma, no por Aristóteles, sino por Teofrasto [11].

Lo que queda de la sustancia de Aristóteles se eleva a lo más a un 20 ó 30 por 100, siendo la forma y ropaje totalmente de Teofrasto [12]. Con todo concede que hay algún que otro capítulo que podría ser de Aristóteles [13] en un 80 ó 90 por 100. Conservándose éstos precisamente entre las obras más cortas y menos importantes que, como tales, no elaboró Teofrasto.

La opinión es, como se ve, atrevidísima. Entra un poco dentro del gusto de la ciencia alemana de lanzar de cuando en cuando opiniones llamativas y alarmantes, novedosas y un tanto sujetivas, al mundo científico, aunque basadas en unos argumentos y pruebas positivas, comparativas de lengua e ideología que hay que someter a una contraprueba antes de rechazarlas [14].

José de C. Sola, S. I.

San Cugat del Vallés (Barcelona)

LA CURIOSIDAD

I) El hecho de la curiosidad.

1) *Lo curioso de la curiosidad.*—¡Curiosidad, curiosidad! ¿Cómo encerrarte en unas líneas rápidas cuando tú nos rodeas y nos empapas? ¡Si pudiésemos hacer el vacío de ti para que inmunes te observásemos como a través de una campana de cristal!... Si te queremos perseguir tú eres quien nos incitas: si preguntamos por ti, tú dibujas la interrogación en nuestra mente, y si nos piden algo de ti, las palabras ajenas son recaderas tuyas. Así pues, como Ovidio prometía en verso a su padre no hacer versos, al hablar de la curiosidad también hemos de ser curiosos, a pesar nuestro.

Pero hay algo más especial. Esta curiosidad, conocidísima por los hijos de Eva, sin exceptuar por desgracia ella misma, tiene más caras que un poliedro,

---

[11] Zürcher: *Aristoteles' Werk und Geist* (1952). "Das Corpus Aristotelicum so wie es heute vorliegt, ist als Ganzes in dieser Form nicht von Aristoteles geschrieben, sondern von Theophrast". "Mann kann sagen es ist der Nachlass des Aristoteles, aber nicht in der Form, wie er beim Tod des Aristoteles (322) aussah, sondern wie er abgeändert und oft gänzlich umgewandelt beim Tode Theophrast (288) aussah" (p. 17).

[12] "Was darin noch an Aristotelischer Substanz sich findet betraegt nicht mehr als 20-30 %; Form aber und Einkleidung sind gänzlich die des Theophrast" (p. 17).

[13] "Es gibt aber in heutigen (Cope) wohl auch noch dies oder jenes einzelne Kapitel, das noch 80-90 prozentig aristotelisch sein dürfte. Das herauszuarbeiten ist Sache einer eingehenden Kritik" (p. 18).

[14] Véanse Gómez Nogales, S. J.: *Horizonte de la Metafísica Aristotélica*, 1955, páginas 188-197, y Elorduy, S. J.: *El nuevo Aristóteles de Zürcher*, Pensamiento, 8 (1952), 325-356, y *Scholastik*, 28 (1953) 411-414, con el juicio de K. Ennen, S. J.

más metamorfosis que una mariposa; y sin embargo, ya sea acto u objeto, vicio o virtud, instinto o sentimiento, se la denuncia con un solo nombre: curiosidad.

Los diccionarios de todas las lenguas, en ley de honrados registradores de elementos gramaticales y semánticos, enristran frases explicativas tras el término "Curiosidad". Según ellos es un gusto por saber y averiguar las cosas, con soslayo especial hacia el campo de lo secreto o inclinación a introducirse cognoscitivamente en la vida y milagros del prójimo. La curiosidad mueve lo mismo al paciente profesor que encanece estudiando el astigmatismo de un insecto, que a los caza-noticias que esperan la llegada de "La Hoja Oficial del Lunes".

Otras significaciones léxicas expresan, no ya tendencias anímicas, sino objetos especiales o aspectos formales derivados de la tal avidez por saber. Así, es curiosidad lo que es digno de ser visto u oído o de excitar nuestra actividad investigadora: por ello decimos, v gr., curiosidades científicas e históricas. En sentido más castizo curiosidad es toda cosa rara por lo antigua, o escasa, o detallista. "Coleccionista de curiosidades" llamamos al anticuario en cuyos anaqueles se juntan paradójicamente la miniatura francesa del siglo XVIII con la tizona que blandiera un famoso guerrero medieval. En resalte del detalle llamamos *curiosidad* a lo primoroso. Este significado último brota de una acción, llamada asimismo *curiosidad,* que proclama la maternidad latina de la palabra: es el cuidado—*cura*—que se pone en hacer una cosa como conviene. Curiosidad es también lo que nos admira o extraña y finalmente pulcritud, limpieza y compostura. ¡A cuántos niños españoles no les acicalan amorosamente sus madres para que, como ellas dicen, salgan a la calle "curiosos"!

Es claro que entre curiosidad—acto del hombre—y curiosidad—objeto—, la primera se lleva la palma. Aquí por lo menos "el hombre es la medida de todo" y sus acciones curiosas hacen que sean o no curiosos ciertos objetos. Quedémonos por ello para nuestro estudio con el primer significado de "avidez por saber o gusto para averiguar las cosas". Contra esta posición dirigiremos nuestra modesta batería científica.

Ahora que adviértase que en el plan censorio aún somos neutrales con la curiosidad. Digo aún, porque con la curiosidad nadie se porta *mere passive*: o la vitupera o la alaba, o la cohonesta en parte y la repudia en lo restante. San Agustín la llama "vicio enorme", *grande vitium;* Plutarco escribió, único ejemplo en la literatura, un tratado contra ella; Claparede afirma en cambio que la curiosidad debe desaparecer de la lista de los vicios para ser inscrita en el cuadro de las virtudes[1]. McDongall sostiene que "la insaciable curiosidad de la mente europea y americana de hoy día le distingue, más que otra cosa, de todos los demás pueblos" y que "es la fuente del inmenso y creciente poder sobre la naturaleza y sobre el hombre que ahora poseemos"[2]; y con todo el inspirado Kempis dejó escrito: "Hijo, no seas curioso ni te mezcles en cuidados inútiles" (l. III, cap. 24,1).

---

[1] E. Claparède: *Psicología del niño y Pedagogía experimental.* Trad. Barnés-Madrid, página 505.

[2] W. McDougall: *An introduction to Social Psychologie* - London, p. 271.

De estas opiniones aparece claro el existir en nosotros un fenómeno psíquico que según la zona objetiva a que tiende se especifica en bien o en mal del hombre. Ese hecho, abstraído de su término, es el que primariamente nos interesa, aunque no prescindamos por completo de retratar de cuerpo entero a la curiosidad humana. Intentaremos pues presentar la curiosidad sujetiva en su aspecto genérico, sus manifestaciones peculiares, cuál es su evolución en los diversos estadios de nuestra vida. Conocido ya el fenómeno, haremos desfilar los psicólogos consultados para decidirnos racionalmente por una de las diferentes banderas que se levantan al tratar de especificar científicamente a la curiosidad. Y después de una somera investigación de las causas finales y objeto formal específico de la curiosidad y de alguna de sus anomalías, enumeraremos a guisa de corolarios ciertas especificaciones morales de la curiosidad: curiosidad frívola, cruel, trágica, en un frente; y curiosidad útil y santa en las filas contrarias.

2) *La pregunta, expresión natural de la actividad curiosa.*—¿Qué es, pues, la curiosidad? ¿Quién es curioso? ¿Por qué curioseamos? No está muy lejos la respuesta: la misma curiosidad se nos acaba de presentar, hablando en su propia lengua: *la pregunta.* El lápiz que crea en el papel el garabato retorcido y el punto rápido—signo interrogatorio internacional—, es el instrumento de otra interrogante clavada previamente en el entendimiento. La que nos hace preguntar ciertas cosas sabemos ser la curiosidad, aunque no siempre que preguntamos nos mueva ella.

Hemos encontrado tres clases principales de formas interrogativas: la catequística, la heurística y la curiosa. La primera se dirige a la memoria; es la pregunta del profesor o maestro que comprueba si el discípulo sabe bien la lección. La segunda clase, la heurística o socrática, es la acostumbrada de Sócrates cuando pretendía que el interlocutor, ayudado por ella, encontrase por sí mismo la verdad. Nos queda por fin nuestra *pregunta curiosa.* Parece exprimirse no sólo *post factum,* como la catequística, o *in facto* como la heurística, sino que también principalmente *ante factum.* Aquí ya no hay maestro que examina o conduce: es nuestra misma inquietud intelectual la que se arroja espontáneamente a la arena. El tipo puro de esta pregunta nos lo dan los niños. Los Quintero ofrecen unos párrafos repletos de preguntas regocijantes de ese género.

"Oye, *Cristoba,* (le preguntaban dos niños andaluces de casa rica al viejo criado), ¿cuántas estrellas hay? — Según... unas noches hay más... otras noches hay menos... —¿Y por qué? —¡Toma! Porque las noches de luna... las estrellas no salen todas. —Y las estrellas, ¿dónde están sujetas? —En el aire, *mía* éste. —¿Y no se *puen* caer? —No tengas *cuidao.* Mira qué viejo soy yo y no he visto caerse ninguna... —Oye, *Cristoba,* ¿los fósforos son veneno? —Oye, *Cristoba,* ¿qué es más grande, Sevilla o España? —Oye, *Cristoba,* ¿por qué llueve? —Oye, *Cristoba...* Oye, *Cristoba...* Cristóbal tuvo que taparse los oídos".

Este impulso curioso, que tiende a lo exhaustivo, por eso de que el objeto adecuado de nuestro entendimiento es cualquier ente, se flecha por las tres dimensiones de su espacio ideológico. En la dirección longitudinal la actividad curiosa exclama: "¿qué hay?"; en la de profundidad dice: "¿por qué?" y en la dirección de anchura engendra los diversos caracteres curiosos.

"*¿Qué hay?*" es la pregunta del naturalista, del historiador, del periodista, del juez severo y aún de los vulgares zascandiles pueblerinos. El irónico pincel de Selgas retrató así el "¿qué hay?" popular:

"¿Qué hay?" Esta es la pregunta que se escapa de todos los labios y que ha venido a constituir la fórmula precisa de todo saludo. El hombre más sabio no tiene inconveniente en descubrir toda la profundidad de su ignorancia, preguntando incesantemente "¿qué hay?"... Esta pregunta, en virtud de una multiplicación prodigiosa está a un mismo tiempo en todas partes. Es más; cuando no hay a quien dirigirla, o cuando nadie contesta a ella, el hombre menos reflexivo se detiene delante de sí mismo preguntándose: "¿Qué habrá?" [3]

En la dirección de profundidad nos conduce esta expresión: "¿por qué?" Andemos por aquí con la cabeza descubierta: la curiosidad científica, la curiosidad filosófica desciende con el entrecejo fruncido por la escala de la investigación y en cada uno de los peldaños pregunta: "y esto, ¿por qué?". Muchas veces la curiosidad del por qué, que empezó con la ingenua pregunta del niño: "Papá, ¿por qué un vaso es un vaso y una silla es una silla?", seguirá cavando hasta la piedra roqueña de los primeros principios; pero en muchas cuestiones la Mano de Dios frena a la curiosidad para que no pueda descubrir lo que no es dado saber.

Por fin, la latitud nos clasifica los diversos caracteres curiosos, que espontáneamente catalogamos en la vida ordinaria, según lo que preguntan y cómo lo preguntan. Los tipos más acusados—el pueblo los llama *preguntones*—agotan en su cháchara las interrogaciones del célebre hexámetro:

Quis, quid, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando.

3) *Evolución de la curiosidad: el niño, el joven, el hombre.*—Conocido el lenguaje de la curiosidad, lancémonos a observar brevemente las maneras peculiares que adopta en las diversas edades del hombre.

En los niños se acrecienta la curiosidad a medida que el crecimiento abre los sentidos y derrumba las tapias que aislaban al entendimiento. La psicología experimental tiene estudiadísimo el despertar de la curiosidad infantil. Según Preyer [4] hacia la semana 22ª el niño da muestras de sorprenderse por algunos momentos. Hacia los seis meses aparece un asombro más estable. Más tarde, una comezón por saber, por asimilar a su menguado fondo de conocimientos simples, los nuevos objetos que tiene ante sí. El niño se ocupa primero de lo que atañe a sus primeras necesidades, después observa el ajuar familiar, y por fin salta las barreras de lo meramente personal para fiscalizarlo todo, hasta llegar a descuartizar sus juguetes, no por crueldad, sino con el anhelo de ver qué tienen dentro. Lay halló las preferencias de 168 niños y 184 niñas en esta destrucción investigadora: 20 niños y 22 niñas inutilizaron juguetes mecánicos; 44 niños y 22 niñas tuvieron su especialidad en instrumentos musicales; las muñecas cayeron bajo la tiranía de 68 niñas y 12 niños intrusos; un par de cada grupo se dedicó a los termómetros, mientras 33 niños y 47 niñas estropearon además objetos de otras clases [5].

---

[3] *Delicias del Nuevo Paraíso*, 203-207.
[4] L'âme de l'enfant, 124.
[5] W. A. Lay: *Pedagogía experimental*. Trad. J. Ruiz, 100.

La edad del preguntar llega hacia el fin del tercer año. Esas preguntas, según Lay, se refieren primero, a las fuerzas naturales; segundo, a las fuerzas mecánicas; tercero, al origen de la vida; cuarto, a Dios y a las narraciones bíblicas; quinto, a la muerte y al Cielo. En aquel diálogo de los niños con Cristóbal aún le habían preguntado más por causas y afectos particulares de la naturaleza:

"Oye, *Cristoba*, ¿quién ha *sembrao* los árboles? —Oye, *Cristoba*, ¿quién puede más, un toro o un caballo? —Y el sol, ¿dónde está?" El señor Cristóbal, temeroso de meterse en un callejón sin salida, dió un silbido por respuesta: —"¿No lo sabes?—¡No lo había de *sabé*! (Claro está que no lo sabía)".

Ciertamente está perdido el que quiera responder a cuanto se les ocurra a los niños. No obstante, cierta madre francesa aprovechó esa curiosidad de una niña suya de cuatro años y medio.

"Me atrevo a decir—escribe la señora—que ella sabe más zoología que muchos niños de ocho y nueve años con ir a la escuela. —Me admiro de lo que pueden aprender los niños jugando, sólo con satisfacerles su natural curiosidad. Porque yo me dejo llevar de las preguntas de mi niña poniendo tan sólo orden y método en las respuestas"[*].

En los niños mayores las curiosidades no les llevan a destruir juguetes, sino a construirlos por sí mismos para ver qué sale, cómo resisten a las dificultades—de ahí los mecanos, las cometas—; pero nunca se contentan con lo que tienen y quieren ver cosas más nuevas, más rápidas, más brillantes y valientes. Es la época de los cromos chillones, de las bicicletas y el soñar con ser aviador; el tiempo en que no hay chico que deje de bajar de dos en dos las escaleras cuando suena en la calle la Banda del Regimiento.

La curiosidad juvenil tiene la espuela del entusiasmo y el esfuerzo ante el futuro ignoto; siente honda preocupación ante el misterio; se abona a la novela y al cine por sus peripecias emocionantes y lo que le descubre de la vida; le atrae los espectáculos y deportes fuertes—fútbol, toros, alpinismo—, aunque aún es el joven capaz de entretenerse al ver cómo explota la pólvora con que ha cargado un minúsculo cañoncito de madera.

La curiosidad del hombre maduro es más reflexiva y prudente. Al hombre le interesa saber para aprovechar la vida, o por lo menos amoldarse a los tiempos. Tomada en buen sentido, admiten la frase del positivista Comte "Savoir pour prévoir, pour pouvoir": Saber para prever, para poder.

En la mujer se acentúa una curiosidad incoercible sobre la vida doméstica y social. Ello es efecto de cierta vivacidad natural, favorecida por quehaceres que pueden simultanearse con el ejercicio de las facultades cognoscitivas. Su inclinación al detalle y su dominante sensibilidad les agigantan aun más su curiosidad. En cambio respetan la investigación filosófica como campo vedado.

---

[*] B. Pérez: *L'Enfant de 3 a 7 années*, 319 s.

II) Especificación científica de la curiosidad.

1) *Sentencias y su discusión.*—Vamos a dar unas aldabonadas en puertas científicas. Hemos tropezado por ahí con este interesante fenómeno que llaman las gentes *curiosidad*. ¿Qué creen que es, en qué división la colocan los psicólogos?

a) Si hubiese alguno, que basándose en las palabras de Platón: "la curiosidad está en los ojos y en los oídos", le diese como carta de naturaleza un mero ejercicio de sentidos, una extroversión sensorial, habría que rechazar como insuficiente su explicación. Es cierto que de 163 casos en que niños menores de seis meses sentían curiosidad, 139 tenían su origen en percepciones visuales y 24 en acústicas. También es cierto que cualquier curioso pone en actividad ojos y oídos para leer, para escuchar, para fiscalizar. Mas los sentidos son canales y no fuentes de la curiosidad. Si fuesen su sede, todos los que poseemos órganos sanos tendríamos un grado de curiosidad semejante y más alto que el que tendrían los de sentidos obstaculizados. Además, quedaría sin explicación la curiosidad ultrasensible, i. e, la curiosidad por lo universal, por las causas y los efectos. La vista y el oído son puertas indispensables para la curiosidad; mas cuando ellas no le bastan, la misma curiosidad emplea otro medio: el idioma. De ahí, que el que no puede preguntar, como el sordomudo, tenga una curiosidad desmedrada respecto a la del que posee uso expedito de la lengua.

b) Descartes parece confundir la curiosidad con la admiración ante lo nuevo. "La admiración—dice—es una súbita sorpresa del alma que le inclina a considerar con atención los objetos que le parecen raros y extraordinarios" [7].

Esa inclinación a considerar con atención lo raro y extraordinario es a lo que desde el principio hemos llamado también con el pueblo *curiosidad*. ¿Hay, pues, univocidad entre curiosidad y admiración? No; la súbita sorpresa no puede confundirse con la curiosidad; aquélla es una resonancia afectiva que se nos impone por algo insólito y emocionante; ésta—la curiosidad—es la propia actividad investigadora de dirección marcadamente centrífuga, pues busca en el mundo exterior materiales cognoscibles; precisamente termina, se sacia la curiosidad cuando conoce ya nuestro entendimiento lo que salió a suministrarle ella. Tampoco podemos admitir que sean rigurosamente paralelas admiración y curiosidad. Cuando la admiración es intensa, se obstaculiza el ejercicio de la curiosidad. Enseña el P. Frobes que "solamente cuando uno se ha repuesto de la sorpresa que le deja sin palabra, aparece la curiosidad y pueden empezar las preguntas" [8], Larguier de Bancels añade que a veces somos curiosos sin admirarnos y a veces nos admiramos sin sentir curiosidad [9].

c) Hay que deslindar asimismo los territorios parecidísimos de la curiosidad, la atención y el interés. Algunos los confunden. El pedagogo Lay aplica sus observaciones sobre los niños indistintamente a los tres fenómenos.

---

[7] *Traité des passions*, 2ª part. art. 70.
[8] *Tratado de Psicología empír. y exper.*, 342.
[9] G. Dumas: *Nouveau Traité de Psychologie*, t. 2, 527.

Groos dice que la curiosidad es un juego de la atención. Lo admitiremos en cuanto con ello se quiera decir que la curiosidad sirve de cebo para concentrar en algo la actividad del alma; esto en cuanto la curiosidad se identifique con alguna clase de atención. Por lo que respecta a lo voluntaria, bien sabemos nuestra obligación de atender a lo que se nos exige entonces, aun sin sentir la menor curiosidad. Cuando atendemos involuntariamente, esto es, cuando sin haberlo pretendido nosotros, el objeto ocupa el centro de nuestra actividad psíquica, ello frecuentemente se debe a que la curiosidad inopinadamente arrastra tras sí a la atención. Otras veces se presenta la atención involuntaria, con la curiosidad aún ausente: un rayo que cae muy cerca nos causa espanto al percibirlo y no curiosidad.

Estrechísimos son los lazos entre la curiosidad y *el interés*, mas no se confunden. Este es una relación general de conveniencia recíproca entre el sujeto y su objeto; la curiosidad, en cambio, se refiere a un solo término: el sujeto en cuanto tiende a su objeto especial, la cognición. Nos interesa lo externo que excite en nosotros la curiosidad y precisamente porque la excita; mas hablando propiamente, no sentimos curiosidad por nuestros intereses ya creados y conocidos. Y es que el interés se basa en lo propio, advertido ya como tal: mientras la curiosidad es imantada por lo desconocido, sea propio o ajeno. Para muchísimos tender a lo ajeno es la querencia irresistible de su curiosidad ante lo desconocido.

d) ¿Qué es, pues, en definitiva esa fuerza que se nos impone desde los primeros vagidos infantiles, nos incita a ir más y más adelante en el campo sin lindes del conocimiento, que nunca admite dudas sobre la veracidad de los sentidos, como quien está seguro de sus puentes de paso?

La especificación científica más satisfactoria la encontramos en los autorizados McDougall, Ribot y P. Fröbes. Ellos subrayan con gusto esta frase: *la curiosidad es un instinto del hombre*. Con McDougall, y apoyándonos en los hechos ya aducidos, creemos que la curiosidad, como tal instinto, es una disposición psicofísica innata, que determina a su poseedor—cada uno de los hombres—a la percepción atenta de lo cognoscible, le puede hacer sentir con frecuencia una emoción peculiar—la admiración—y le impulsa a especiales maneras de obrar, v. gr., la pregunta y los movimientos somáticos de acercamiento al objeto que excita la curiosidad. La tendencia privativa y diferencial de nuestro instinto respecto a los demás es su fin intelectual.

2) *Causa final de la curiosidad.*—Ella hace que todo el hombre se interese en la captura de la verdad; es como el apetito intelectual que abre ansiosamente los sentidos y el caudal del idioma para incorporar a las vivencias personales la realidad cognoscible. Está el instinto curioso enraizado en las tendencias especulativas del hombre. Sto. Tomás ya dijo "natura dedit nobis ingenium curiosum" y es como el mentor y ayo secreto que despierta en el niño sus primeras preocupaciones por el mundo. Corcel incansable, el instinto de la curiosidad llevará al filósofo hasta los últimos acantilados de la investigación.

Es estrechísima la relación curiosidad-intelección. Al punto que emerja en el horizonte de la curiosidad servida por los sentidos algo que no conoce aún el entendimiento, se dispone el instinto a su conquista: andanada de preguntas a sí mismo y a los demás, gesticulación contenida. Con estas actividades

de la curiosidad, el entendimiento no se apura, aunque pase la vida en su encierro corporal: el Creador le dió un comprador solícito que no le deja morir de hambre intelectual.

3) *Objeto específico de la curiosidad: lo nuevo.*—Con nuestras observaciones anteriores a la vista, no desgarramos ya ningún velo si proclamamos *lo nuevo* como objeto formal específico de la curiosidad, es decir, como aspecto especial que ella primero y propiamente alcanza en el objeto que la mueve. A *lo nuevo* tiende irresistiblemente, preséntese como se presente: novedad de cosas y sucesos, lo desconocido, secretos, misterio. Se explica que los niños sean tan curiosos precisamente porque para ellos todo es nuevo.

"No se cansa el ojo de ver y el oído de oír", con tal que se renueven los objetos o diversos aspectos. La curiosidad sí que puede decir "timeo hominem unius libri", porque si tal hombre no deroga su exclusivismo literario, la curiosidad morirá de inanición. "Tout nouveau, tout beau". Cualquier cosa nueva es bella, dicen los franceses con fino sentido, pues los mismos artistas han de poner en juego prodigios de originalidad para que caiga de nuevas en el público lo que han de decir; y aun así cuidarán de sugerir mucho, más que decirlo ellos todo, para impresionar la curiosidad del oyente, el propio esfuerzo investigador ante lo que aún no se conoce del todo.

Sabemos todos la dinámica atracción que ejerce lo secreto y cómo constituye detectives voluntarios a muchísimos. Ante el misterio, en cambio, se siente admiración, miedo y curiosidad. Si vence la admiración tendemos a ensombrecer los tintes misteriosos, por la satisfacción que causa ese afecto: entonces se destierran las indagaciones por revelar el misterio, o se intrincan algunos por la jungla de las cábalas y los falsos misticismos. Si puja más el miedo, aparta uno de sí el misterio o se cierra en banda ante él. La curiosidad en cambio ordena las pesquisas oportunas para disipar una nube intelectual más, resolver incógnitas policíacas, arrancar otro secreto a la naturaleza, o hallar a los malvados que manejan entre bastidores las revoluciones. La fascinación de los misterios de la Naturaleza mueve aun la curiosidad de los salvajes que se interrogan entre ellos e intentan a veces soluciones míticas. He aquí lo que nos cuenta un negro cafre de sus problemas:

"Conducía yo, doce años ha, mi rebaño. El tiempo estaba nubloso. Me senté en una roca y me hacía a mi mismo preguntas. Entristecíame porque era imposible responder. ¿Quién ha hecho las estrellas? ¿En dónde se apoyan? El agua no se detiene jamás: corre de la mañana a la noche, ¿dónde se detiene? Las nubes pasan y vuelven a pasar... ¿de dónde vienen?... y yo me escondía la cabeza entre las manos, incapaz de responder" [19].

III) Formas de la curiosidad humana.

Alcemos el telón para contemplar por breves momentos el desfile de la curiosidad, mejorada o alterada por un complejo de pasiones y circunstancias que hacen interesante su actuación en la dramática de la vida.

1) *Anomalías.*—Por carta de menos en la curiosidad son patológicas la idiotez profunda, caracterizada por una indiferencia vacía de ideas y emocio-

[19] T. Ribot: *La Psychologie des Sentiments*, 512.

nes ante el mundo, que se origina por la imposibilidad de atender a nada; la idiotez simple, que quiere saber algo, sin osar aún preguntarlo; y la imbecilidad, que si pregunta, mas por inestabilidad de la atención no espera la respuesta. No hay modo de despertar en todos estos pobres enfermos la curiosidad. Se quedan también cortos los que adoptan una despreocupación consciente para todo, porque creen se vive bien en un *dolce far niente*, por ausencia total de sentido crítico, o que tal vez por falsas opiniones religiosas se hunden en una indiferencia absoluta ante lo que les rodea. Un oficial turco contestaba así a cierto agente inglés que le pedía informaciones estadísticas:

"Lo que usted me pide es tan dificultoso como inusitado. Aunque toda mi vida he vivido en este sitio, ni he contado las casas ni pregunté el número de los habitantes. Asimismo el que uno cargue sus mulas y el otro almacene o no en el fondo de su barco, no es de mi incumbencia. Mas por encima de todo, como la historia anterior de esta ciudad, sólo Dios conoce la cantidad de polvo y confusión que los infieles han de ingerir ante el paso de la espada del Islam. Sería inútil para nosotros el inquirirlo. ¡Mi alma! ¡Mi cordero!..., y no preguntes más por cosas que no te importan... ¡Escucha, hermano!: No hay ciencia semejable a la fe en Dios. El creó el mundo, ¿y le va a gustar que intentemos penetrar en los misterios de su Creación? Te diré: mira esta estrella con cabellera luminosa... que va y viene desde hace tantos años... ¡Déjala! Aquel cuya Mano la hizo, la guiará y dirigirá."

Por carta de más peca la curiosidad que llega a ser verdadera obsesión. Un enfermo tenía la incontenible tendencia de discutir el por qué de las cosas coloreadas: por qué los árboles son verdes, por qué el arco iris tiene siete colores... Cuando viajaba no tenía más remedio que contar los ríos y puentes del trayecto. Un día, al despedirse del médico que examinaba su caso le dijo: "Usted tiene en esta mesa 44 libros; además lleva usted un chaleco de siete botones. Perdóneme, es involuntario, ¡pero se los he contado"! [11].

2) *Algunos aspectos de la curiosidad.*—La curiosidad tiene unos sentimientos concomitantes que son la causa de que el hombre la explote a las veces viciosamente. Ante la presencia de ciertos objetos que excitan la curiosidad se sienten emociones especiales: lo nuevo—observa Smith—causa maravilla; lo inesperado, sorpresa; lo grande y hermoso, admiración. El mismo instinto de la curiosidad ya satisfecho causa relajación del esfuerzo y gusto. Otras veces hay complacencia en el subsiguiente sentimiento intelectual de la nueva verdad poseída, que va desde el agrado de tonalidad media con que recibimos las nuevas noticias, hasta la avidez apasionada y abstraída de los investigadores empedernidos.

Esa satisfacción lleva a algunos a la curiosidad frívola. "No es un gusto —escribe La Bruyère—por lo bueno y bello, sino por lo raro y único". Es también la curiosidad ansiosa de los ciudadanos griegos—el pueblo curioso como un niño—, que mientras dejaban hundir la patria desesperaban a Demóstenes con su λέγεταί τι καινόν; "¡qué!, ¿hay algo de nuevo?" Según Plutarco, como los cocineros para lucirse en sus guisos piden viandas suculentas, así los curiosos no desean sino copia de males, multitud de asuntos, novedades inauditas y revoluciones enormes a fin de que siempre

[11] F. Qeyrat: *La Curiosité*, 95 s.

tengan algo que cazar y que matar. Esta curiosidad se alimenta a placer con la novelería y las modas hasta llegar a criar tipos extravagantes como el "tío Frasquito"—de *Pequeñeces*—, coleccionaba sellos diplomáticos, bordaba en tapicería y pronunciaba las erres a lo francés. Leía novelas hasta para conciliar el sueño. Una noche

"la primera cabezada hízole dar con las narices en la mesilla de noche y el libro rodó por el suelo; inclinóse sin embargo a recogerlo porque el capítulo era interesante y quería acabarlo" [12].

A esta curiosidad frívola le mueve muchísimo la llegada de extraños y extranjeros. Cervantes en su Quijote refiere el silencio y curiosidad, aunque de tonos amables, que produjeron en sus personajes la llegada de un cautivo con una mujer mora que venía a hacerse cristiana [13]. Montesquieu hace decir de un persa llegado al mismo París:

"Todos querían verme. Si salía, todo el mundo se ponía a las ventanas; si iba a las Tullerías, en seguida se me formaba corro. Si asistía a espectáculos, al punto veía cien anteojos dirigidos a mí... Se decían entre sí: "Hay que confesar que es un ejemplar magnífico de persa" [14].

Hay otra curiosidad cruel que se regodea con el emocionante nerviosismo producido en espectáculos fuertes y con sucesos espeluznantes. Combates de gladiadores, revistas de crímenes, las populares coplas de ciego, y aun las ejecuciones capitales, son pábulo exquisito de esta curiosidad. Las damiselas del París diechochesco llegaron a alquilar todas las ventanas que daban a una plaza donde iba a morir un condenado.

De vez en cuando aparece una curiosidad trágica que camina a poder de pesquisas hacia un secreto terrible para el curioso. Sófocles estereotipó con buril vigoroso tal curiosidad en su doliente Edipo. La buena voluntad del rey Edipo para aliviar los males de su pueblo le impulsa a valerse de los hados: ¿quién es el criminal que desencadena entre nosotros la ira de los dioses? Esa curiosidad se va enroscando pregunta tras pregunta, como un áspid sobre el alma de Edipo, desde que pide la respuesta del oráculo (v. 86) hasta que la última revelación le hace rugir:

"¡Ay, ay; la verdad ha quedado desnuda!" —Sólo queremos dar una muestra del último acoso de Edipo ante la sospecha, cada vez más real, de ser él mismo el asesino del Rey Layo, su padre. El trozo es un ejemplo interesante de la curiosiadd apasionada.

"EDIPO.—¿De dónde le habías tomado (al niño que hace años diste al mensajero)? ¿Era propio o de algún otro? CRIADO: —Mío no era; alguien me lo dió —¿De alguno de estos ciudadanos?... —¡No me preguntes más, señor! —Como me obligues a repetir la pregunta, date por muerto. —Era un niño de la casa de Layo.—¿Siervo o hijo legítimo suyo?—¡Ay, ay de mí, mis palabras llegan al borde del abismo!—Y mis oídos también; pero con todo, hay que oírlas.—Le llamaban hijo de Layo. Tu

---

[12] P. Luis Coloma, S. J.: *Pequeñeces*, t. 20, c. IV.
[13] *El Ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha*, l. 1, c. 37.
[14] *Les lettres persanes*, XXX.

mujer te lo explicará.—¿Te lo entregó ella? ¿Para qué te lo entregó?—Para que acabase con él, por medio de unos oráculos.—¿A cuáles?—Corría la fama que había de dar muerte a su padre... Si tú eres en realidad el que el mensajero dice, sábete que eres un maldito.—¡Ay, ay, ay! La verdad ha quedado desnuda. ¡Oh luz, por postrera vez te ven mis ojos! Ya se ha descubierto: ¡nací de quienes no debiera; con quien no debiera me casé, y he matado a quien menos debía!" (VV. 1162-1185).

Aun en nuestra vida ordinaria cuántos disgustos nos ahorraríamos si supiésemos refrenar prudentemente la curiosidad de leer cuanto cae en nuestras manos, o de investigar vidas ajenas. "Non vis esse iracundus? Ne sis curiosus", decía Séneca.

3) Hemos llegado al fin de nuestro trabajo. Encontramos durante todo el camino a la curiosidad, instinto de resonancias afectivo-intelectuales con que el Creador dotó al hombre. Los gérmenes del pecado pueden desenfrenarla y despeñarla, pero Dios queda siempre con las manos limpias. El hombre tiene la culpa, si su curiosidad no le hace explotar los filones de maravillas que encierra para él la Creación; el hombre tiene la culpa si no pregunta por su Ordenador a los astros bellamente constelados, si no investiga el sublime significado de la Cruz, alzada en los vértices de las catedrales. Ojalá que en la vida, esta noche oscura del alma, nos inquiete a todos la santa curiosidad de saber e investigar hasta el cabo dónde ha nacido para cada uno de nosotros Jesucristo, Rey del Universo. Entonces flecharemos a cada creatura nuestra pregunta: ¿Dónde está el que ha nacido Rey de los judíos? Porque hemos visto su estrella en el Oriente y venimos a adorarle. (Matth. II,2.)

FERNANDO MATEOS, S. J.

Seminario de San José (Manila).

BIBLIOGRAFIA

LIBROS

HIRSCHBERGER, JOHANNES: *Historia de la Filosofía.* Tomo II. *Edad Moderna, Edad Contemporánea.* Traducción y Apéndices de Luis Martínez Gómez, S. J. Barcelona. Editorial Herder, 1956. VIII-566 págs. 22 × 14 cm.

Del tomo I de la traducción española de la obra de Hirschberger dimos ya noticia en esta revista (PENSAMIENTO, 11 [1955], 104-106). Entonces hicimos también referencia de los principales criterios que rigen al autor en la elaboración de su trabajo. En el prólogo de este II tomo Hirschberger insiste en la idea de que una historia filosófica de la Filosofía no puede contentarse con ser un almacén de hechos y datos particulares, sino que ha de pretender poner de relieve lo esencial de cada uno de los grandes procesos de la historia del espíritu: con escrupulosa fidelidad a la realidad de la historia, es verdad, pero buscando justamente a través de esa misma realidad trascender lo puramente histórico; porque, como afirma Rickert, "sólo por la historia nos libramos de la historia". Con este mismo espíritu Hirschberger busca en la obra de los autores pretéritos el afán de verdad que en ellos alienta; de esta manera logra descubrir esa innegable continuidad de una filosofía perenne, aun a través de doctrinas y sistemas que parecen romper más radicalmente con toda tradición. En el presente volumen, dedicado a la edad moderna y contemporánea, ese criterio no puede menos de producir muy estimables frutos. Guiado por él, el historiador nos presenta el proceso de las grandes corrientes del pensamiento de los cuatro últimos siglos en su conexión bien probada con los grandes temas de la filosofía antigua y medieval. Naturalmente, la originalidad, la nueva problemática que surge en ese período, aparecen bajo esa misma luz en toda su significación y valor. Hirschberger nos brinda así una espléndida visión de la filosofía a partir de Descartes, de los magnos sistemas del racionalismo y empirismo posteriores; Kant y el idealismo alemán son objeto también de luminoso estudio; las más recientes creaciones del pensamiento occidental, vitalismo, fenomenología, existencialismo, son asimismo expuestas y analizadas del modo más claro y preciso. Por lo que al orden de exposición se refiere, permítasenos una breve observación. El autor ha preferido tratar de la Escolástica del siglo XVII en el tomo I, al hablar de la Nueva Escolástica, esto es, de la restauración de la filosofía aristotélico-tomista iniciada en el siglo XVI y en la que España tiene parte tan importante. Allí se alude a la influencia que esta Escolástica ejerce en el pen-

samiento moderno. Nos parece que por esta razón hubiera tenido lugar más adecuado en este segundo tomo la presentación de la Escolástica del seiscientos, contemporánea de la gran floración del racionalismo y empirismo modernos; su omisión mutila gravemente la realidad histórica de la filosofía europea en ese siglo, puesto que en él todavía la Escolástica impera en la mayor parte de las Universidades y Academias. En todo caso, la Escolástica de ese período, su evolución y decadencia, es tema, a nuestro juicio digno de ser expuesto y analizado con la mayor atención en una historia de la filosofía en la edad moderna. El traductor, en el suplemento a que inmediatamente vamos a referirnos, ofrece interesantes noticias sobre este asunto, en particular por lo que se refiere a la Escolástica española en el período dicho.

La versión española se ha hecho sobre la segunda edición alemana (Freiburg, Herder, 1955). El P. Martínez Gómez ha realizado su trabajo con ejemplar escrupulosidad, trasvasando a un castellano castizo y limpio el texto original. El traductor ha enriquecido este II tomo con un apéndice sobre la filosofía española en la edad moderna y contemporánea. En su obligada brevedad, el P. Martínez Gómez nos brinda una rica visión del pensamiento español en ese período. Su exposición llega hasta los pensadores de nuestros días: Unamuno, Ortega y Gasset, D'Ors, Zubiri, García Morente, Amor Ruibal, Arnaiz, Barbado, Zaragüeta... Nos place la feliz armonía con que el P. Martínez Gómez ha sabido aunar la crítica rigurosa con una comprensión e inteligencia, siempre abierta a toda parcela de verdad descubierta en las doctrinas que expone. El traductor ha añadido un nuevo mérito a su trabajo con la bibliografía española sobre filosofía moderna y contemporánea, que presenta en las últimas páginas del libro.

RAMÓN CEÑAL.

GIACON, CARLO: *Il Movimento di Gallarate: i dieci Convegni dal 1945 al 1954*. Padova, Cedam, 1955. 22 págs. 23 × 16 cm.

Por iniciativa del P. Carlo Giacon, S. J., y de los Profs. Battaglia, Guzzo, Padovani, Stefanini, Sciacca y Castelli comienzan en 1945 en el "Aloisianum" de Gallarate, sede de la Facultad Filosófica de los jesuítas de la Italia septentrional, las reuniones anuales de filósofos italianos adherentes a una concepción cristiana de la vida. De esta ejemplar empresa, bajo el nombre de "Movimiento de Gallarate", da el P. Giacon noticia en el presente volumen. Y cierto es que la obra realizada en su primer decenio bien merece ya la crónica puntual que aquí nos ofrece el P. Giacon. El Movimiento de Gallarate es sin duda una de las más felices y fecundas iniciativas de la filosofía cristiana en nuestro tiempo. Nació esta obra del noble propósito de aquellos profesores, sus iniciadores, de fomentar con el mutuo contacto y relación un renacimiento cuanto fuera posible unitario de la filosofía cristiana en Italia; y esto llevado a cabo con la intención no menos noble y generosa de objetiva indagación de las corrientes filosóficas no cristianas de nuestra época, para extraer de ellas cuanto fuera posible integrar en la misma filosofía cristiana, cuanto pudiera servir para su mayor actualización y vigencia en el mundo de hoy y, por supuesto, para superar cuanto en esas direcciones ajenas haya de

inaceptable y de error. Y el propósito de los estudiosos reunidos en Gallarate ha sido llevado a efecto con tan perseverante alteza de miras, con tan serena y limpia objetividad, que a sus discusiones han podido acudir también ilustres representantes del pensamiento no cristiano, con innegable fruto para todos del libre y sincero contraste de las respectivas posiciones. El Movimiento de Gallarate, por la eficaz realización de su propósito y por la amplia difusión de sus trabajos con la puntual publicación de sus *Actas*, ha sido también benéfico allende las fronteras italianas; lo ha sido, sin duda, de modo particular para los filósofos extranjeros gentilmente invitados a participar en los coloquios.

El procedimiento y técnica observados en Gallarate, como experiencia ya garantizada por sus logrados frutos, merece recordarse. Las reuniones, cada año, han versado sobre un tema único. Acerca de él dos ponentes oportunamente señalados redactan dos trabajos fundamentales, que se distribuyen con la conveniente antelación entre los conversadores; esas ponencias deben presentar dos planteamientos diversos del tema; generalmente una de ellas ha representado la línea más estricta de la tradición escolástica y la otra una posición filosófica cristiana no escolástica; dichas ponencias sirven de base a los coloquios; en éstos (su duración ha sido siempre de tres días) los participantes intervienen con plena libertad en cuanto a la discusión de las ponencias presentadas y a la presentación de nuevos y personales puntos de vista sobre el tema a discusión; en la sesión final de los coloquios los ponentes responden a las objeciones o cuestiones hechas a sus respectivas ponencias, y por último el secretario de los *Convegni* lee el resumen de todas las intervenciones habidas. Ponencias, comunicaciones y discusiones aparecerán después reunidas en el respectivo volumen de *Actas*.

No cabe aquí pormenorizada referencia de la siempre interesante y valiosa aportación que las discusiones de Gallarate ofrecen para el mejor esclarecimiento de los temas en ellas estudiados. Los once volúmenes de *Atti* de los *Convegni* ya publicados son la más elocuente demostración del fruto logrado. Permítasenos subrayar aquí un valor, que no es, a nuestro juicio, menos importante que el del contenido científico de esas reuniones: es el valor de ejemplaridad que significa esa perseverante convivencia de tan ilustres profesores italianos; en sus reuniones de Gallarate nos dan un admirable ejemplo de la mejor solidaridad y colaboración científica; por encima de todas las diferencias doctrinales—que entre ellos las hay ciertamente y muy profundas dentro del común denominador de cristianos—, por encima de todas sus particulares significaciones personales o institucionales, el Movimiento de Gallarate es ciertamente un modelo de lo que debe ser la vida científica, y más entre cristianos; Gallarate es, en pocas palabras, magnífica lección de práctica sociología del saber. Muy lejos está de ese espíritu de amplia convivencia y colaboración, que inspira el Movimiento de Gallarate, la situación que reflejan estas líneas, que un profesor universitario escribía a principios de este siglo refiriéndose a su propio país: "Continuamos persuadidos de las poquísimas trazas de regeneración filosófica que se advierten en nuestra Patria, merced a la influencia, cada día más potente, de los *cenáculos* de todo género. En efecto: sin independencia de espíritu no puede haber originalidad filosófica, y la independencia no es posible en esta desventurada tierra, donde todo problema

se traduce inevitablemente en cuestión de partido, y donde parece hallar aplicación especial el "¡ay del solo!" del Predicador."

RAMÓN CEÑAL.

DE VRIES, J.; LOTZ, *B.,...*: *Kant und die Scholastik heute*. Pullach bei Munchen. Editorial Berchmanskolleg, 1955; 279 págs., 16 × 22 cm.

Nos complace grandemente presentar este primer volumen de las "Pullacher philosophische Forschungen", emprendidas por la ya benemérita Facultad Filosófica de Pullach y su acreditado claustro de profesores. Se inicia así una serie de monografías sobre filosofía e historia de la filosofía. Su propósito es impulsar y desarrollar un filosofar escolástico nutrido vitalmente de la situación actual, y por eso en contacto constante con las corrientes filosóficas no escolásticas y con los progresos más decisivos de las ciencias particulares, sobre todo contemporáneas. No dudamos de que tan ambicioso ideal ha de ser realizado ejemplarmente por sus autores. Este primer volumen es una prueba palpable de ello.

Está consagrado a confrontar la filosofía de Kant con la filosofía escolástica, en ciertos puntos-clave, no en todos. Se ha escogido este momento, porque hoy es posible esa tarea. Hoy Kant no tiene ya ni seguidores incondicionales ni adversarios integrales. Es más fácil dialogar con serenidad. Los autores, que contribuyen al volumen, obedecen al deseo de hacer justicia al rasgo fundamental de la filosofía kantiana y quieren que esa filosofía fructifique provechosamente en el campo escolástico, naturalmente con todas las reservas y distinciones críticas, que serán más o menos profundas según los diversos problemas. En su esfuerzo ven un servicio prestado al núcleo permanente y supratemporal, tanto del pensamiento escolástico como del kantiano.

Los temas estudiados son los siguientes: J. De Vries estudia la teoría del conocimiento kantiana y escolástica (1-34), analizando primero lo común a ambas (carácter discursivo del entendimiento humano, estructura de la intuición sensible, conceptos intelectuales y representación sensible) y luego lo que las separa (la conciencia, realidad del mundo espacio-temporal, la teología natural). B. Lotz estudia el método trascendental en la Crítica de la razón pura de Kant y en la escolástica (35-108). W. Brugger analiza lo absoluto o incondicionado según la Crítica de la razón pura (109-153). El profesor J. Schmucker, de Regensburg, establece la comparación en el campo de la ética, estudiando el formalismo y los principios finalísticos materiales de la Etica kantiana (155-205). Finalmente, el P. Em. Coreth, de Innsbruck, fuera de la orientación general de los trabajos anteriores, estudia a Kant en relación no con la escolástica, sino con Heidegger en una densa monografía (207-255), aunque naturalmente a la luz de la escolástica. Sigue a todos estos trabajos un capítulo bibliográfico muy interesante, presentado por W. Brugger, que recoge y clasifica la bibliografía relativa a Kant y debida a autores escolásticos o de orientación cristiana entre los años 1920 y 1955 (256-274). Exactamente la bibliografía se cierra el 31-1-1955. Se juzga que, por una parte, hacia el año 1920 empieza una actitud más positiva en la Escolástica

respecto de Kant y, por otra, que hasta el 1920 se puede disponer de los datos del Überwerg.

No vamos a entrar en la discusión de temas tan dispares como los tratados aquí. Nos limitaremos a recomendar y reconocer la competencia con que están tratados. Sin duda, se trata de trabajos que todos—escolásticos y no escolásticos—habrán de tener en cuenta. La Facultad de Filosofía de Pullach bei Munchen merece el más sincero elogio por esta nueva labor filosófica, que acaba de emprender con tanto éxito.

J. Gerardo.

Rebollo Peña, A.: *Abstracto y concreto en la Filosofía de Santo Tomás.* Publicaciones del Seminario Metropolitano de Burgos. Serie A. Vol. 2. Burgos, 1955. XXIV-231 págs., 17 × 24 cm.

Se aborda en este libro un tema de palpitante actualidad. Es verdad que el autor le ha dado una orientación esencialmente histórica sin tomar cartas en el asunto. Pero aun sin darnos su opinión personal, el intento de desbrozar el tomismo de las aparentes contradicciones con que se ve comprometida la teoría de lo concreto y abstracto del Doctor Angélico, es digno de todo encomio y puede servir para quitar no pocos prejuicios de la filosofía moderna contra la abstracción escolástica.

El propósito principal de la obra lo cifra el autor en el subtítulo de la misma: "Estructura metafísica de los cuerpos y su conocimiento intelectivo". O, en otros términos, investigar si de hecho Santo Tomás se vió libre del platonismo que muchos autores modernos le echan en cara al establecer el paralelismo existente entre el modo de ser y el de conocer.

La obra, después de un prólogo, de una bibliografía abundante y de una introducción con el planteamiento del problema, consta de dos partes esenciales. En la primera estudia la estructura metafísica de los cuerpos, y en la segunda el conocimiento intelectual de los mismos.

Una investigación sobre el principio de individualización de la forma por la "materia signata" en su doble aspecto de explicación del origen de la diferencia individual y de la multiplicidad de los individuos dentro de una misma especie, le hace penetrar en la índole genuina del hilemorfismo de Santo Tomás, en el que no pueden identificarse de ninguna manera la forma sustancial y la esencia del concreto, ni la materia y la diferencia individual. Esto le lleva a la conclusión de que entre la esencia y los principios individuantes no hay distinción real como la que existe entre la materia y la forma.

En el orden abstracto la razón de la ininteligibilidad de la materia no es ninguno de los prejuicios platónicos, sino únicamente la naturaleza de nuestro conocimiento abstractivo. La singularidad sería de suyo inteligible, si no estuviera inmersa en la materia. Ahora bien, nuestro conocimiento intelectual en este mundo es por impresión de las especies de las cosas. Pero como la materia es un principio inactivo, no puede por sí misma originar ningún conocimiento directo, y toda la inteligibilidad de las cosas naturales provendrá únicamente de la impresión de la forma. Cualquier otro conocimiento, que no sea

por especies impresas (por ejemplo, el angélico o el divino), podría conocer directamente a la materia.

Por lo tanto, para que podamos conocer la naturaleza específica es necesario desmaterializar a la forma. Y en este proceso de desmaterialización juega un papel importantísimo el entendimiento agente. El es el encargado de realizar la triple abstracción: la entitativa como causa agente en el entendimiento pasivo, la efectiva elaborada en el fantasma mediante una iluminación transformadora, y la representativa en el contenido inteligible de las esencias universales que son copia de las elaboradas mediante la iluminación sobre el fantasma.

Existe, pues, un gran paralelismo entre el orden intelectual abstractivo y el concreto de la realidad. Ambos vienen dados de una manera hilemórfica. Pero sería inconsecuente quien pretendiese encontrar una prueba de la estructura hilemórfica del concreto material en la distinción de conceptos, o quien exigiese el principio tomista de individuación por la materia como la explicación única y necesaria del realismo moderado en el problema de los universales.

Estas son, más o menos sumariamente expuestas, las conclusiones de la presente obra. En toda ella resplandece un gran esfuerzo por hacer la síntesis del tomismo en puntos tan controvertidos, sin apartarse nunca de los datos que le ofrece el mismo Santo Tomás. La abundancia de las citas confirma este afán de objetividad que trasciende toda la obra.

Hay un punto, sin embargo, que, a mi juicio, no acaba de quedar claro, quizá porque en el mismo Santo Tomás haya quedado también en la penumbra. El mismo autor reconoce la dificultad de la materia y el peligro de quedarnos en meras metáforas cuando se trata de explicar la naturaleza íntima de la abstracción.

No creo que nadie encuentre tropiezo alguno en la abstracción entitativa. Una potencia inmaterial no puede conocer más que por especies inmateriales. La dificultad estriba en lo que el autor llama abstracción efectiva, y de la cual depende la abstracción representativa. En aquélla se nos habla únicamente de iluminación del fantasma por el entendimiento. Se nos dice, además, que ya sobre el fantasma se verifica una especie de espiritualización de los elementos inmateriales latentes en el fantasma, si bien estén en él afectados de singularidad. Todo esto está muy bien, pero no acaba de verse el proceso de la desmaterialización: dónde comienza, dónde acaba y cuál es su naturaleza. La raíz de la dificultad está en que no se han precisado las razones que vinculan la singularidad a la materialidad. Y si esta vinculación no está suficientemente establecida, no se ve tampoco por qué universalizar ha de ser lo mismo que desmaterializar.

Como, por otra parte, la abstracción representativa depende de la efectiva, mientras quede en el aire el análisis que demuestre la solidaridad entre la materia y la singularidad, quedará también sin explicar toda la teoría de la abstracción tomista. Esta tendría que ir por otros derroteros que no sean los de la individuación por la materia.

Repito que este reparo no habría que hacérselo al autor, ya que el señor Rebollo no ha pretendido otra cosa que estudiar objetivamente los textos de Santo Tomás, y es muy posible que éstos no den más de sí en el asunto de

que tratamos. De todos modos, el presente trabajo puede servir no poco para el esclarecimiento de las relaciones que median entre lo abstracto y lo concreto según la mente del Doctor Angélico.

S. GÓMEZ NOGALES.

VON RINTELEN, F.-J.: *Der Rang des Geistes. Goethes Weltverständnis.* Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1955; 436 págs., 22 × 14 cm.

F.-J. von Rintelen, uno de los más distinguidos filósofos de Alemania, cuyas obras han hallado amplia acogida en las páginas de PENSAMIENTO, como, por ejemplo, su *Philosophie der Endlichkeit als Spiegel der Gegenwart* (8 [1952] 372-374) y antes *Von Dionysos zu Apollon* (Wiesbaden, 1948), y *Unsere geistige Lage im Lichte christlicher Kultur* (Trier, 1948), ha publicado otra, sobre un tema tan caro a los alemanes como es el rango que hemos de reconocer al espíritu, según el ideario de Goethe.

La obra que vamos a recensionar es a la vez un obvio complemento de las anteriores y una apertura hacia horizontes nuevos. Había von Rintelen encomiado la plenitud vital que hay bajo la serenidad apolínea, lejos de la falsa plenitud de lo dionisíaco cuando se hace exclusivo o dominante; había presentado también el sombrío espectáculo de la finitud, espejo de nuestro tiempo, denunciando al existencialismo, que si bien invita al hombre a una existencia auténtica, no le dice dónde hallará esta autenticidad. Ahora, de un modo positivo, muestra von Rintelen cuánto hay en Goethe que pueda servir para que el hombre moderno (y más especialmente el que todavía esté enredado en las mallas del existencialismo) halle el espíritu y el modo de reconocerle la primacía que le corresponde.

Después de una breve introducción, dedica el autor el primero de los tres capítulos de que consta la obra al estudio del "Ser y la Naturaleza"; y muestra que en Goethe, bajo la costra de apreciaciones que no agotan su concepción, hay un íntimo contacto con ideas neoplatónicas y cristianas; hay reconocimiento de que con lo temporal y prometeico de la metamorfosis se nos vincula también un orden supratemporal; finalmente (como dice de esta obra G. Kahl-Furthmann en *Philosophischer Literaturanzeiger*, IX, pág. 50), "no diremos que la naturaleza exige a Dios, sino que ella misma nos lo presenta y ofrece".

Examina luego, bajo el epígrafe de "Dios y el hombre", las concepciones de Goethe, el cual no cae (afirma von Rintelen) en un panteísmo romántico, puesto que habla de tal manera de la superación del horizonte actual en la eternidad, que en una concepción panteística no tendría sentido este modo de expresarse.

La tercera y última parte examina el sugestivo tema de la "plenitud vital en el Infinito y sentido de lo espiritual". Muy oportunamente muestra en qué discrepa Goethe de la infinitud cuantitativa de los románticos, por una afirmación de lo cualitativo; discrepa prefiriendo el orden (patente en la misma evolución y superación de lo dado en un momento) en oposición al caos; antepone la esperanza al desvarío, la confianza a la desesperación.

Se ha hecho notar muy oportunamente que sería inexacto interpretar la

obra de von Rintelen como un mero trabajo de hermenéutica de Goethe; es mucho más que esto. A través de su copiosa erudición y de su penetrante pensamiento, ofrece al hombre de hoy (especialmente al de cultura germánica) la demostración de que Goethe no está lejos en realidad de las concepciones cristianas y cuánto hay en esto que pueda servir al hombre de hoy para que reconozca un camino de auténtica superación por medio de la supremacía del espíritu y de la religación del hombre con Dios.

J. ROIG GIRONELLA.

ETCHEVERRY, A., S. I.: *Le conflit actuel des humanismes.* Bibliotèque de Philosophie Contemporaine. París, Press Universitaires de France, 1955; 290 páginas, 14 × 22 cm.

Un accidente enteramente fortuito (en el que no tuvo ninguna intervención PENSAMIENTO ni el que esto suscribe) ha sido causa de que salga algo retrasada la presente recensión de la nueva obra del P. Etcheverry. Este accidente es tanto más sensible cuanto que se trata de una obra muy interesante que el distinguido filósofo y profesor del Instituto de Toulouse añade a sus ya conocidas aportaciones, como son *L'idéalisme française contemporain* (París, 1934), magnífica refundición de su tesis doctoral; *Vers l'immanence intégrale: l'idéalisme logique de Louis Weber* (París, 1934), y *La philosophie du communisme* (París, 1939).

Después de una introducción dedicada a exponer los múltiples sentidos y corrientes que se esconden tras la palabra humanismo, y el relieve que sigue teniendo el estudio del humanismo, divide el autor su obra en cinco partes: el humanismo racionalista; el humanismo existencialista; el humanismo marxista; del humanismo al ateísmo; el humanismo cristiano.

En cada una de estas partes sigue el autor el mismo procedimiento. Expone ante todo el humanismo de la escuela, que estudia, pero con una exposición en que descuella ante todo una entera fidelidad al pensamiento que describe: no hay deformaciones, ni mutilaciones; el interesado podría reconocerse en estas páginas. Pero finalmente, con la misma fidelidad y sinceridad aborda la crítica, una crítica serena y profunda del humanismo desviado que antes ha expuesto.

Descuella también la gran erudición de literatura moderna y de escritos filosóficos actuales que posee el autor, de suerte que la lectura de la obra se me ha hecho sumamente interesante. Una obra cuya gestación (se adivina en seguida y además lo supe por otro lado) es fruto de muchos años de estudio; es, en un autor de las dotes del P. Etcheverry, especialmente sugerente y provechosa.

Muy logrado está el estudio consagrado al humanismo racionalista, ya que el autor estudió a fondo en otro tiempo el idealismo de Brunschvicg. También el capítulo cuarto, en que caracteriza los humanismos anteriores como ateos, preparando así su contraposición al humanismo cristiano, está expuesto muy cuidadosamente. Por último, la exposición del humanismo cristiano ofrece una lectura que invita a reflexionar y ahondar en las grandes repercusiones que

un hecho trascendente, la Revelación, ha tenido hasta en el orden inmanente intramundano de la Filosofía.

Al invitar a nuestros lectores a que conozcan esta interesante obra, me complazco también en felicitar al distinguido filósofo francés que la ha publicado.

J. Roig Gironella.

Prini, P.: *Introduzione alla Metafisica di Antonio Rosmini*. Collana di Studi Filosofici Rosminiani. S. A. L. E. "Sodalitas". Domodossola-Milano, 1953; 88 págs., 16,5 × 22,5 cm.

Unas cuantas páginas nada más, pero en las que apenas si hay desperdicio. Se trata de una introducción a la Metafísica de Rosmini, que es a la vez una síntesis original de los nervios principales de su sistema y una interpretación de su significado a la luz de las aportaciones positivas de las filosofías contemporáneas y posteriores a la de Rosmini: criticismo kantiano, idealismo romántico, sensismo, existencialismo y corrientes espiritualistas más modernas; sin descuidar la comparación con los puntos claves de la metafísica tradicional cristiana.

Está dividida la obra en siete capítulos, un prólogo, un apéndice y una breve reseña bibliográfica. Dedica el primer capítulo a la solución que a la antinomia del conocimiento, planteada por Kant, se da en el sistema de Rosmini. En un segundo capítulo señala el autor el equívoco originario que presenta la idea del ser en la gnoseología rosminiana, a saber: la idea del ser como pseudo-idea del "ser en general" o abstracción reductiva, y la idea del ser ideal como abstracción posibilizante fundada en la intuición del ser virtual.

En el tercer capítulo estudia el problema de las categorías, que en Rosmini tienen el sentido de estructuras de la relación con el ser, más que de las últimas clases de los predicables. Aborda en los tres capítulos siguientes las tres modalidades categóricas de la Metafísica rosminiana: la idealidad, la realidad y la moralidad. El último capítulo determina las conclusiones y los límites de la ontología de las formas. Finalmente, en un apéndice nos indica las relaciones que median entre las tres modalidades del ser y la obra artística.

Es un estudio serio, que analiza al máximo lo que puede dar de sí el concepto de ser en Rosmini, sobre todo completándolo como lo hace el autor con algunas de las aportaciones de filosofías posteriores. Está bien marcado el equívoco latente en la idea de ser rosminiana como abstracción privativa de toda determinación o forma de ser particular y abstracción integradora de todas las posibilidades hacia las que se orienta cada una de las realizaciones concretas de los entes finitos, posibilidades que responden a su vez a la actualización del Ser infinito. Es verdad que este equívoco existe en Rosmini. Pero habría que ver si no responde a la experiencia de nuestra gnoseología sobre el ser. No basta elaborar un concepto de ser que me explique su conformidad con cada uno de los seres particulares. En necesario señalar, además, el análisis fenomenológico del contenido de un concepto de ser que en nuestro len-

guaje ordinario se aplica en bloque a todos en común y a cada uno de los seres existentes. Cabría, pues, precisar aún más las relaciones entre el concepto común de ser y el diferencial de cada uno de los entes particulares, tal como aparecen ambos en el ámbito del ser ideal rosminiano. En la misma línea de la abstracción posibilizante trazada por el autor se abre un camino luminoso para la estructuración del análisis de esas relaciones.

S. GÓMEZ NOGALES.

ACTAS DEL PRIMER CONGRESO ARGENTINO DE PSICOLOGÍA. Vol. 1. *Organización. Problemas Históricos y Epistemológicos de la Psicología.* Ministerio de Educación de la Nación. Universidad Nacional de Tucumán. Tucumán, 1955; 380 págs., 16 × 23 cm.

En este volumen se reúnen los trabajos del Primer Congreso Argentino de Psicología, celebrado en la Universidad de Tucumán (13-22 marzo 1954). Son 11 los volúmenes que recogen la labor escrita del Congreso. El primero (que es el que recensionamos), después de los datos obligados de organización y discursos inaugurales, presenta los trabajos relativos a los problemas históricos y epistemológicos; el segundo trata de Psicología general; tercero, Psicología especial; cuarto, Psicología social y del arte; quinto, Técnica psicológica de exploración; sexto, Aplicaciones educacionales; séptimo, Aplicaciones médicas; octavo, Aplicaciones forenses y militares; noveno, Aplicaciones económicas; décimo, Perspectivas y necesidades de los estudios psicológicos en el país; undécimo, Ponencias y discursos de clausura.

Presentaron trabajos diversos psicólogos del Brasil, Chile, España, Italia, Francia, Suiza y, sobre todo, de Argentina. En la imposibilidad de dar una referencia detallada de los mismos, nos limitaremos a enumerarlos agrupados en sus dos grandes secciones histórica y epistemológica. Las comunicaciones de la primera sección van precedidas de una sucinta relación hecha por F. Pró, y las de la segunda, por otra de Leonardo Castellani. He aquí las comunicaciones:

Problemas históricos: HORACIO ROQUE NÚÑEZ, *Participación y alma universal en la filosofía antesocrática*; J. C. ARMSTRONG, *La esencia del pensamiento*; DIEGO F. PRÓ, *El sujeto humano en la filosofía de Aristóteles*; RICARDO PANTANO, *La relación alma-cuerpo en la psicología aristotélica*; ENRIQUE B. PITA, *La causalidad noética en la filosofía de Santo Tomás de Aquino*; JUAN DALMA, *Leonardo, en la historia de la psicología*; RENÉ LACROZE, *Maine de Biran, fondateur de la psychologie moderne*; IRENE ENRIQUETA CAMINOS, *La libertad como problema psicológico.*

Problemas epistemológicos: OSCAR V. OÑATIVIA, *Psicología, ciencia joven*; WALTER BRÜNING, *Tipología de las corrientes fundamentales en la psicología contemporánea*; AGOSTINO GEMELLI, *Le aporie della moderna sicologia*; PLÁCIDO ALBERTO HORAS, *El hombre total como motivo de la psicología contemporánea*; J. P. MARTÍNEZ VISCA, *La psicología como representación operacional*; RENÉ LACROZE, *La notion de "signification" en psychologie*; DELIA LÓPEZ HERRÁN, *El sistema psicológico de Radecki*; LEONARDO CASTELLANI, *Expli-*

cación y prueba en psicología; LUIS NOUSSAN LETTRY, *Psicología y Antropología*; ISMAEL QUILES, *Psicología, fenomenología y ontología;* MIGUEL HERRERA FIGUEROA, *Psicología y derecho;* GERMÁN FERNÁNDEZ GUIZZETTI, *Fronteras entre la lingüística y la psicología;* GORDON W. ALLPORT, *Modelos científicos y moral humana;* ARMANDO ASTI VERA, *El método y las técnicas en el estudio de la psique.*

Un esfuerzo tan considerable llevado a cabo en pro de la Psicología, no puede menos de merecer todos nuestros respetos, alabanzas incondicionales y alientos para que el Comité organizador logre proseguir adelante en la línea comenzada.

A. ROLDÁN.

TOUTLEMONT, RENÉ: *Sociologie et pluralisme dialectique.* Introduction a l'œuvre de GEORGE GURVITCH. Louvain-París, 1955; 276 págs., 16,5 × 25 cm.

Claramente se expresa la finalidad del libro, al llamarle el autor Introducción a la obra de JORGE GURVITCH. La Sociología, y en especial la francesa, ha vivido desde hace años bajo el signo de las teorías de DURKHEIM. Pocos son los que se han sustraído a la influencia de este filósofo de la elaboración de lo social en lo primitivo. Uno de los que más han contribuído a escaparse del cerco labrado por DURKHEIM es, sin duda, JORGE GURVITCH. Nacido en Rusia y profesor en Leningrado, se establece luego en Francia a los treinta y cuatro años, donde enseña en la Soborna, Burdeos y Estrasburgo sucesivamente. Durante la última guerra da lecciones en las universidades americanas.

Si su pensamiento se inicia en las concepciones eslavas, luego lo clarifican y fecundan BERGSON, ROUSSEAU, PRUDHON y otros franceses; pero los alemanes, entre ellos FICHTE, SCHELER y HUSSERL dejan en él todavía mayores huellas. La filosofía del derecho, la moral, la metafísica y la filosofía en general han ocupado las actividades de GURVITCH. Su sociología va entreverada de tesis filosóficas, o, al menos, indicadas con rápidas alusiones.

La complejidad de las esnseñanzas de este autor, su deseo de exactitud que le arrastra a innumerables distinciones, más aún, cierta inconstancia en la nomenclatura, en las interpretaciones y detalles, y aun a veces en conceptos fundamentales, dificultan la inteligencia de GURVITCH.

Supuestas las razones dichas. una introducción al pensamiento de este autor está plenamente justificada. El escritor nos lo presenta recorriendo, entre otros puntos, sus doctrinas acerca de la experiencia moral, derecho y realidad social, sociología del espíritu y democracias pluralistas. En todos estos capítulos se exponen solamente las doctrinas y opiniones de GURVITCH, que están todas fundadas y desarrolladas en los cauces de la filosofía moderna. En el último capítulo el escritor hace una síntesis de las ideas de aquel autor presentándolas, sobre todo, en su aspecto positivo y recomendable, al mismo tiempo que señala sus puntos flacos y sus errores. El valor moral genuino y una perspectiva al Infinito trascendente y personal, parecen asomarse con frecuencia en la obra de GURVITCH. Es de agradecer al señor TOUTLEMONT,

de la Facultad Católica de Angers, que facilite la lectura de un autor de nota, moderno en el cual se pueden encontrar teorías acertadas y aspectos de sana metafísica.

VILA-CREUS.

TERMES ROS, PABLO: *El trabajo según la Biblia.* Oración inaugural del Curso Académico 1955-1956. Seminario Conciliar de Barcelona; 94 págs., 15,5 × 22 centímetros.

Tema oportunísimo, en esta época de exaltación del trabajo, es el escogido por el autor para la inauguración oficial del Curso Académico. El trabajo ha sido siempre apreciado en su justo valor por la Iglesia Católica, aunque la mayor parte de los cristianos lo hayan reputado en menos de lo que su dignidad merece. Hora es ya, sin recurrir en exageraciones socialísticas y comunísticas, presentar los puntos de vista de la Sagrada Escritura sobre este asunto, para instrucción de los fieles y en especial de los ministros de Dios, que han de divulgar esta doctrina entre los que les están encomendados. El autor emprende esta labor escriturara con una competencia y acierto absolutos. Recorre todas las múltiples partes del Viejo y Nuevo Testamento, recogiendo con esmero todo lo que se dice a propósito del trabajo sin amplificación alguna y como un denso ramillete de incontaminada frescura nos lo presenta a nuestra consideración. De aquí pueden sacar muchas esencias todos aquellos que quieren tratar el interesante tema del trabajo, fundándolo en la solidez de la palabra del Señor. Leyendo este discurso, pasan por nuestros ojos, entre otros puntos, la obligación del trabajo, su nobleza, sus muchas finalidades, su remuneración y los abusos que se dan en el mismo. El ejemplo de Jesucristo y de San Pablo son argumentos contundentes para probar que el trabajo es digno, incluso de las personas consagradas a Dios por la dignidad de las Ordenes Sagradas. Más aún: siguiendo a San Pablo, parece con toda probabilidad que lo juzga necesario para los mismos presbíteros, en caso de que fuera menester para un necesario socorro de los endebles o enfermos de la Comunidad reducidos a la indigencia y que, de otro modo, perecerían.

La Sagrada Escritura, maestra de la verdad, nos da un concepto del trabajo muy diverso del que corre entre las personas piadosas, y aun a veces instruídas en las cosas de religión. Es menester que el obrero conozca este medio tan grande de santificación que tiene en sus manos; y que el sacerdote, sin convertirse en obrero, sepa apreciar el trabajo de los humildes, honrarlo, y, cuando sea posible y necesario, tener a honor el ayudar al menesteroso en una labor que sea indispensable para sacarlo de sus perentorias necesidades. Así cumplirá el precepto de San Pablo, e imitará al Señor en los treinta años de su vida oculta.

VILA-CREUS.

WELTY, O. P., EBERHARD: *Catecismo Social*. Edit. HERDER. Barcelona, 1955; 14 × 22 cm.

El nombre de Catecismo podría dar una idea errónea sobre la verdadera realidad de esta obra. Ciertamente se presenta toda ella encuadrada en una serie de preguntas breves—en concreto 292—a las cuales se responde también con brevedad, solucionando en pocas palabras el problema presentado. pero luego, a continuación de cada una de las preguntas y respuestas, se desarrolla un jugoso comentario sumamente claro, dividido en párrafos numerados, corroborado con textos de los Sumos Pontífices y frecuentemente aclarado con breves ejemplos. La sistematización del libro es perfecta y revela en el autor dotes pedagógicas extraordinarias. La totalidad de la obra debe constar de cuatro tomos de los cuales presentamos solamente el primero traducido al castellano.

Después de una introducción sobre la necesidad de la Ética Social Católica, pasa el autor a desarrollar las tres partes fundamentales de este primer tratado: 1.ª Los factores fundamentales de la vida social. 2.ª Las leyes fundamentales del orden social. 3.ª El Derecho, la Justicia y el Amor.

En este tríptico van desfilando temas tan interesantes como la persona humana, la sociedad humana, la autoridad, obediencia, leyes, derechos fundamentales, etc.

Vemos con gusto que al examinar el carácter de la justicia social, el autor la identifica con la justicia distributiva y con la general o legal. Esta era la concepción del eminente sociólogo P. PESCH, seguida por no pocos autores, aun en nuestros días.

No pretendió el autor escribir un compendio de la materia, sino una obra de trabajo y de consulta para cursos y conferencias. Por este motivo el libro va completado con una bibliografía de las principales obras referentes a estas materias con un breve juicio de las mismas.

Muy de desear es que aparezcan los tres tomos restantes, en los cuales deben explanarse el orden social, la vida económica y la acción de la Iglesia.

Todos los que deseen conocer a fondo estas cuestiones, adquirirán ideas precisas y seguras con la máxima claridad en esta excelente obra.

VILA-CREUS.

RUBERT CANDAU, J. M.: *Fundamento constitutivo de la moral*. Ediciones "Verdad y Vida". Madrid, 1956; 216 págs., 16,5 × 24 cm.

La presente obra fué galardonada en 1952 con el premio *Menéndez Pelayo* del Consejo Superior de Investigaciones Científicas. No es ésta pequeña recomendación; y sin duda merecida. El objetivo de la obra es de alientos: adentrarse en los elementos básicos fenomenológicos del sentir y del querer. Este solo enunciado, que el autor formula en la portada, rezuma filosofía moderna: y el desarrollo está realmente fundado en esta filosofía, pero no en el sentido "peyorativo" de la palabra, sino—diría yo—en el sentido "meliorativo".

Se nos presenta en un horizonte moderno por el gusto, nomenclatura, concepción, etc., en un haz robusto de verdades perennes, que adquieren de este modo nueva fuerza y valor, al poder ser vistas y admiradas como si fueran creaciones de nuestros días, amoldadas a las más exigentes concepciones de los autores contemporáneos que suelen militar contra lo tradicional.

RUBERT CANDAU se muestra especialista en la teoría de los valores; parece profesar a Max Scheler un respeto, sin duda, merecido; pero esto no es óbice para que en su inspiración filosófica. salga la axiología de aquel autor, renovada desde sus cimientos, y presentándonos su contenido, le dé una vitalidad, una interpretación que la pone en consonancia con el perennismo. He aquí la gran transcendencia del libro. De una manera natural nos introduce en una moral a la par que fenomenológica, racional en su coronamiento. Los valores de Scheler quedan revalorizados por la intencionalidad del sentimiento y por ello suponen en su raíz una realidad exterior que se identifica con el bien. Si las tendencias se mueven por los valores, ellas tendrán una referencia al yo que las vive, que matiza distintamente las cosas, pero también otra referencia a algo distinto del yo con la que ésta se enfrenta. De ahí el paradójico dualismo del valor, que parece ser el tormento de los filósofos, tanto más que los valores son proteicos y suministran ejemplos, al parecer apodícticos para todas las sentencias, cuando el pensador no está en el terreno de la sincera imparcialidad.

Para llegar a la esencia de la moral debe pasar el autor por la libertad, ya que sin ella confiesa no concebir moral verdadera, y la interpreta en función de la pluralidad de los valores, que no tienen, ninguno de ellos, un carácter absoluto capaz de imponerse de un modo necesario. El valor religioso, conectado con la existencia de Dios, se presenta también ante nuestros ojos, aunque no con aquella lucidez que postularían sus supremas realidades, sino afectado siempre de la imperfección de los conocimientos humanos siempre carentes de una plenitud objetiva: de ahí su eficacia limitada.

El punto neurálgico del deber u obligación, el autor lo centra en una necesidad libre de abrazar el valor superior y pleno en la escala de los mismos. Los anhelos que a ello nos incitan van impelidos por las leyes que nos constituyen en el estrato de la vida sentimental. "Mas esta institución—dice el autor—por ser el efecto de un querer originario, la voluntad creadora de Dios, es a su vez la obra en que se nos revelan los designios del plan divino y también por eso, al conformarnos con el deber ser, a las normas supremas que regulan el ser valioso, será un conformarnos al plan originariamente previsto y prescripto en el mundo de la creación".

No resistimos, como colofón, el transcribir uno de los párrafos con que se da cima al último capítulo de la obra: "Una ética fundada en la constitución intrínseca del hombre, al aclararse ya el origen transcendente de su ser, no sólo se armoniza con el fundamento último de su origen óntico, sino que por eso precisamente, por la iluminación que irradia dentro de un horizonte ultraterreno, resuelve de raíz los conflictos de otro modo insolubles del anhelo humano radicalmente insatisfecho ahora con la limitación de la vida individual y con la lucha tormentosa de la convivencia con otras vidas".

VILA-CREUS.

VANIER, PAUL, S. J.: *Theologie trinitaire chez Saint Thomas d'Aquin. Evolution du concept d'action notionelle.* 156 págs., 25 × 16 cm. Publications de l'Institut d'Etudes médiévales. Montreal, 1953.

Se trata de un trabajo histórico que tiene por objeto precisar la naturaleza y papel del concepto de acción o acto nocional en la teología trinitaria de Santo Tomás. El estudio de la evolución de dicho concepto en las obras del Angélico ha planteado al autor un importante problema de crítica literaria. El problema es el siguiente: La comparación de los textos *De Potentia* con los de la *Suma teológica* parece que permite señalar con seguridad dos etapas en la elaboración del concepto de acto nocional, encontrándose la perfecta y definitiva en la *Suma*. Pero el *Comentario a las Sentencias* presenta un serio obstáculo a la afirmación de la evolución o desarrollo del pensamiento de Santo Tomás, dado que los pasajes de esta primera gran obra (1254) mantienen ya sobre este punto las mismas posiciones de la *Suma teológica* (1266).

Las conclusiones a que llega Vanier pueden resumirse así. Existe realmente, desde el *De Potentia* a la *Suma*, una evolución del concepto de acto nocional, que se confirma con el examen de conjunto de las demás obras del Doctor Angélico, exceptuado el *Comentario a las Sentencias*. Para explicar la anomalía que los pasajes de esta primera obra presentan respecto de dicha evolución, propone la hipótesis de notables retoques introducidos posteriormente en la primera redacción por el mismo Santo Tomás. Hipótesis que se halla justificada: por la perfección misma del texto, por su aristotelismo, y por su novedad, en contraste con la perspectiva tradicional de las primeras obras del Angélico. Una confirmación extrínseca de la misma se encuentra en la comparación del texto actual del *Comentario a las Sentencias* con el resumen de la primera redacción, hecho en 1261 por su discípulo Anibaldo. Vendría así esta hipótesis a encontrarse con la propuesta anteriormente por A. Hayen, según la cual nuestras ediciones no contienen la primera redacción escrita por Tomás de Aquino cuando era profesor-bachiller en la cátedra de la Universidad de París por los años de 1254 a 1256, sino una segunda redacción hecha durante su permanencia en Italia hacia el año 1265. Fácil es de ver el interés que encierra esta segunda parte del trabajo de Vanier, no sólo en orden al esclarecimiento del punto concreto que en él se investiga, sino, además, respecto del problema general de la evolución de la doctrina de Santo Tomás. En efecto; no pueden considerarse, al menos con toda seguridad, las posiciones del actual *Comentario a las Sentencias* como las primeras adoptadas por el Santo; lo cual obliga a una gran circunspección en el estudio del desarrollo histórico de su pensamiento.

A. MORÁN, S. J.

METZKE, ERWIN: *Handlexikon der Philosophie.* 2.ª ed. Heidelberg. F. H. Kerle Verlag. 1949. 458 pp. 20,5 × 13 cm.

No obstante su estructura y destinación, primordialmente escolar, satisface este pequeño Diccionario las exigencias de una información precisa y

objetiva sobre la filosofía sistemática e histórica. Constituye por ello un precioso manual de acoplamiento, práctico y provechoso, para el estudio filosófico. Consta de dos partes, una de conceptos y otra de filósofos. En la primera preside un criterio equilibradamente histórico y sistemático para iluminar los significados de los términos filosóficos. Presta claridad la división, bien marcada tipográficamente, de los diversos significados o partes del concepto; algunos títulos, como Dios, hombre, valor, conciencia, ofrecen un bien articulado esquema de todo el temario correspondiente. De la precisión analítica con que discurre la obra pueden dar una idea las quince acepciones, metódicamente escalonadas, de la palabra libertad (sin entrar en cuenta sus aspectos sociales y políticos). Es oportuna, sobre todo para un público no latino, la referencia etimológica a las correspondientes voces latinas o griegas. Con un sentido práctico y actual se presta especial atención a las más modernas corrientes filosóficas, como la fenomenología, vitalismo, axiología y existencialismo.

La segunda parte comprende un elenco en verdad rico de personajes, en el que están bien representadas las diversas nacionalidades, aun siendo el criterio de selección más restringido, en general, que en los grandes repertorios biográficos, como Ueberweg y Ziegenfuss; notamos, por ejemplo, una buena serie de pensadores de segunda fila, actuales y antiguos, rusos, suecos, húngaros, chinos, noruegos, polacos, etc. La filosofía española no queda mal representada, dado el carácter general y compendioso de la obra; a Lull se le reconoce el mérito de fundador del "arte combinatoria". Cada nombre lleva su ficha sumaria, con notación cronológica y geográfica, filiación filosófica, generalmente bien matizada dentro de la extrema concisión, y algún que otro título literario de lo más característico para la significación doctrinal del autor.

En una y otra sección se ha atendido también, aunque con parsimonia, a aquellas zonas colindantes, como la Teología, las Ciencias naturales y la misma literatura y poesía, que tanto han fecundado a veces el propio campo de la Filosofía.

L. Martínez G.

Cruz Hernández, Miguel: *Francisco Brentano*. Universidad de Salamanca. Acta Salmanticensia. Filosofía y Letras, Tomo VI, n. 2. 1953. 254 páginas, 25 × 17,5 cm.

Se ha hecho tópico entre nosotros el hablar del significado histórico de Brentano, clave de numerosas direcciones filosóficas de la actualidad, entre ellas la potente rama de la Fenomenología. Sin embargo de ello, es contadísima la bibliografía nuestra sobre Brentano; salvo ciertas recensiones de sus obras y algún que otro estudio particular, lo demás se va generalmente en alusiones obligadas y vagas. Cruz Hernández ha emprendido una monografía general sobre Brentano, a sabiendas de habérselas con un pensador difícil, enigmático, en muchos aspectos paradójico y desconcertante: aristotélico y destructor de piezas esenciales de la Lógica aristotélica (valor y formas del juicio y del silogismo); empírico y superador al mismo tiempo del positivismo psicológico; redescubridor de la intencionalidad y enemigo tenaz de todo

ser ideal, que va a ser el eje doctrinal de su mayor discípulo, Husserl; inspirador de la moderna axiología, que desembocará en Scheler, y adverso a todo valor desgajado del acto estimativo.

Abre la exposición una semblanza humana de Brentano, también paradójico en su trayectoria vital, convencido cristiano, sacerdote y apóstata de la Iglesia.

Para comprender la posición filosófica de Brentano, lado esencial de su figura, era preciso fijar su situación histórica, el horizonte filosófico en que se insertó su pensamiento; tener en cuenta las exigencias del positivismo del siglo XIX y de su método científico. Si Brentano supera la situación ambiente, no por ello deja de moverse dentro de ella. Desde esa base propugna la vuelta a Aristóteles y a la Escolástica, que se articulan con aquella situación y moderan la desorbitada exigencia empírica del tiempo; pero también hay que decir que el Aristóteles y la Escolástica de Brentano se recortan con ciertos tonos positivos o científicos que, en concreto, alejan a Aristóteles del Platón ideal mucho más de lo que en realidad estuvo. Platonismo, innatismo y apriorismo kantiano, están en el polo opuesto de Brentano y, *a contrariis*, perfilan muchas veces sus verdaderas intenciones. Sobre estos presupuestos se alza la doctrina central de la intencionalidad, que, contra lo que podría esperarse, se da la mano en Brentano con una postura más cercana al nominalismo que al realismo moderado tradicional. Ligada a la intencionalidad está la teoría de los fenómenos psíquicos, es decir, su distinción radical de los fenómenos físicos, contra la tendencia imperante a nivelar ambos campos y a nivelar consecuentemente sus métodos respectivos.

Lo que Brentano asienta y lo que ello significa en el marco del pensamiento filosófico antecedente y contemporáneo, lo encontrará el lector en la metódica presentación que hace el autor de los principales temas de la filosofía: concepto de filosofía; sentido de su historia, con la célebre teoría de las cuatro fases; analogía del ser, doctrina de la substancia; crisis de las categorías aristotélicas; problema de los universales y de la materia; teología natural, teoría pormenorizada de los fenómenos psíquicos; reforma de la Lógica aristotélica; concepto de valor, ética, derecho y filosofía de la Religión.

Cierra la exposición un detallado catálogo de las obras de Brentano, seguido de una substancial bibliografía sobre él.

Apreciamos el esfuerzo de exégesis paciente y ceñida a los textos realizado por el autor, si bien no siempre queda vertido con claridad el pensamiento de Brentano, debido en parte sin duda a su ambigüedad y al fuerte tono personal que lo domina. Desearíamos mayor precisión en el deslinde de ciertas doctrinas temáticamente afines, pero incoincidentes en múltiples aspectos, como la misma de la *intentio* escolástica, aviceniana, aristotélica, y la intencionalidad de Brentano. Algún desliz verbal, como eclepticismo y Matías (en vez de Mateo) de Aquasparta, no aminora el mérito del trabajo.

L. Martínez G.

WING-TSIT CHAN: *Tendencias religiosas de la China moderna.* Versión del inglés por Antonio Dorta. Madrid, Espasa Calpe, S. A. 1955. 336 páginas 23 × 15 cm.

Dos hechos importantes han de tenerse en cuenta para comprender la China religiosa. El primero es la existencia de dos niveles religiosos muy diversos, el de las masas, un ochenta y cinco por ciento de los chinos devotos, y el de la clase ilustrada, intelectuales y sectores populares de fino sentido sapiencial, aun en su condición indocta. El segundo es la fácil permeabilidad de las varias tendencias, que coexisten y se compenetran en la connatural disposición del espíritu chino para la armonía; parecen, en definitiva, gravitar todas hacia un mismo objetivo: "la realización de la naturaleza humana" dentro de una cierta solidaridad universal con el cosmos. Esta es, bajo diversas formas y métodos, la meta de las tres grandes escuelas religiosas chinas, el confucianismo, el budismo y el taoísmo (p. 272-73). El autor, chino protestante, profesor en Norteamérica, ha vertido en este libro sus impresiones recogidas en un viaje de exploración científica por el continente chino a punto de caer bajo el comunismo en 1948. A su juicio, "el comunismo puede cambiar la religión china, pero ésta puede también cambiar el comunismo" (página 14). De ahí el interés por fijar el momento histórico religioso por aquellas fechas. El profesor Wing pasa revista a las tres grandes religiones, sus premisas históricas. cercanas y lejanas, sus vicisitudes en los últimos cincuenta años y sus posibilidades futuras. El confucianismo, derrotado por los intelectuales como religión del Estado hacia 1918, es revalorizado en fechas más recientes, ya por el padre del nacionalismo chino, Sun Yat-sen, y, sobre todo, por dos intelectuales neoconfucianos contemporáneos, Hsiung Shih-li, de matiz idealista, y Fun Yu-lan, de matiz racionalista: uno y otro llegan a una cierta unidad de Cielo y hombre. El budismo en los últimos siglos ha sido débil doctrinalmente y fuerte en la práctica. El mismo profesor Hsiung Shih-li antes citado representa una de las tres corrientes actuales de renovación doctrinal del budismo, bajo un signo idealista panteísta; utiliza la filosofía budista para fines confucianos. El taoísmo, religión tradicional de las masas, es la más desprestigiada intelectualmente y "se acerca a su extinción" (página 165). Flanqueando las tres grandes religiones chinas están el numeroso grupo del Islam, en trance ahora de romper su tradicional aislamiento hermético aun hacia otros pueblos mahometanos, y el cristianismo, protestante y católico, en su momento de mayor crisis, por la actitud hostil del comunismo. Cierra el volumen una amplia bibliografía, un glosario de términos y nombres chinos y un abundante índice de materias.

L. MARTÍNEZ G.

BAREAU, ANDRÉ: *Les premiers conciles bouddhiques.* Paris. Presses Universitaires de France. 1955. XII-152 pp., 25 × 16 cm.

Un estudio minucioso sobre las más antiguas fuentes budistas y un cotejo de las varias tradiciones, a veces divergentes, ha llevado al autor a aclarar

el estado histórico de las cuatro primeras asambleas budistas subsiguientes a la muerte de Buda (el "concilio" de Rajagrha, el de Vaisali y los dos de Pataliputra); fecha, lugar, origen, desarrollo, resultado teórico-práctico, incidencias salientes de cada uno. El primero queda relegado totalmente a la leyenda, cuya versión primitiva se remonta a los finales del primer siglo de la Era Nirwana (siglo v antes de Cristo). Los otros tres tienen carácter histórico. El primero de éstos condena la cuestación de oro y plata practicada por un grupo de monjes budistas; el segundo es provocado por la oposición de dos tendencias antagónicas, laxista y rigorista, entre los monjes y termina con la escisión de los dos bandos; el tercero anatematiza algunas posturas heréticas y algunos de sus partidarios rebeldes son ejecutados por el rey Asoka, protector del concilio. Bareau consigue ciertas precisiones históricas, filológicas y sociológicas; aclara así la distribución geográfica primitiva de las sectas, reconstruye la historia de los textos más antiguos y las etapas del desarrollo de las tradiciones que las representan, y descubre una oposición latente entre el espíritu democrático y el aristocrático dentro de los adictos. La forzada utilización de términos cristianos, concilio, herejía, cisma, culmina en un más forzado intento de crear un paralelo entre las funciones del emperador Constantino respecto del concilio de Nicea y las intervenciones del también convertido rey Asoka en la cuarta de las asambleas estudiadas y, en general, "entre la evolución de la comunidad búdica antigua y la de la Iglesia cristiana primitiva".

L. Martínez G.

Rahner, Hugo, S. J.: *Ignatius von Loyola.* Briefwechsel mit Frauen. Herder, Freiburg, 1956. 672 pp., 22,5 × 14 cm. 33 DM.

Entre las obras que se han publicado sobre San Ignacio de Loyola con motivo del cuarto centenario de su muerte, es una de las más interesantes la que nos ofrece el famoso escritor Hugo Rahner, S. J. San Ignacio se nos presenta en estas cartas, dirigidas a las piadosas mujeres que con él tuvieron una correspondencia más o menos interesante, bajo una faceta que para sus primeros biógrafos pasó casi inadvertida. Por eso este trabajo contribuye de una manera extraordinaria al esclarecimiento de la rica psicología del Santo Fundador, que no sólo fué un valiente soldado, un penitente austero, un rígido ordenador y un estratega formidable, sino también un agradecido, atento y delicado director y consejero de almas escogidas; de mujeres de todas clases y condiciones, en cuyo trato aparece tan sobrenatural como caballero. El P. Rahner ha ordenado bajo diversos aspectos el abundante material que le ofrece la correspondencia mutua del Santo con sus bienhechoras, dirigidas, etc., y hace preceder siempre a la traducción alemana de esa correspondencia una amplia introducción, con la que nos pone al corriente de las oportunas circunstancias históricas. La edición pulcra, adornada con buenas ilustraciones, hace que el libro se lea con sumo agrado e interés.

L. Salcedo.

Ekklektizismus im I. Jahrhundert v. Chr. Zweite, stark erweiterte Auflage. Sammlung Göschen, Bde. 858, 859 y 863. Berlin. Walter de Gruyter & Co. 1953-54. 144, 132 y 132 pp., 15,5 × 10 cm.

No es una historia "in nuce" lo que nos ofrece Capelle en estos tres tomos de la colección Göschen, a pesar de su estructura externa de bolsillo. Como ya hubimos de decir al presentar el primer tomo de esta serie (cfr. PENSAMIENTO 11 [1955] 81-83), hay en la obra de Capelle un sello de modernidad y preocupación científica que podrían parecer impropias de un manual vulgarizador. De esto último queda el estilo suelto y ameno, la reducción al mínimum del aparato científico de citas y bibliografía (de la que, sin embargo, se ofrece en las cabeceras de los tomos un elenco bien substancioso) y la eliminación sistemática de discusiones eruditas en los puntos de exégesis obscura y controvertida, para dar la versión propia, siempre equilibrada y fundada, sin entorpecer la marcha de la exposición. En volumen de información supera Capelle muchas veces a Praechter, y en la auscultación de las más recientes investigaciones hace gala de su reconocida competencia y originalidad interpretativa (el enfático "segunda edición, fuertemente ampliada", no es vana palabra). Va de la mano de los especialistas, pero él mismo aporta su valiosa comprensión sobre un inmenso material bien digerido y cuidadosamente elaborado.

El espacio histórico abarcado por estos tres tomos va de la Sofística hasta el final de la Estoa media. Damos las etapas de Capelle en sus grandes líneas: 1) Sofística, caracterizada como "era de la ilustración"; dentro de ella, Demócrito, trasportado del usual marco cosmológico pre-socrático al plano sofístico, antropológico y ético, que es también el nivel de Sócrates, contrapunto de la Sofística. 2) Platón. 3) Academia antigua, con su carácter epigónico. 4) Socráticos menores, "unilaterales"; cínicos, cirenaicos, megáricos y eliso-eretrios. 5) Aristóteles y Peripato antiguo. 6) Filosofía helenística: Antigua Estoa, Epicuro, Escepticismo, pirrónico y académico, y Estoa media.

No es uniforme el desarrollo de todas estas secciones, y bien a las claras se muestran las personales preferencias del autor por unos u otros personajes o escuelas. Podría afirmarse, en general, que sus dotes históricas tienen un empleo relevante en los períodos o personajes de segunda línea. Señalamos algunos puntos que nos han producido especialmente una impresión favorable. Sócrates es presentado como un verdadero filósofo, dialéctico a más de un pedagogo ético. Con ocasión de Sócrates, y luego de los cínicos y estoicos, se precisa atinadamente que la virtud griega, en general, no es una "ascesis", en el sentido cristiano, que sacrifique algo *humano* a valores o consideraciones supraterrenos; el ideal ético griego nunca rebasa la esfera del hombre. La exposición de Platón es sintética, desde el foco central de la teoría de las ideas; la de Aristóteles más bien analítica, sin sensibles novedades, salvo el relieve concedido a la concepción físico-científica del mundo (Das Weltbild des Arist.), con el "puesto del hombre en el cosmos"; en todo ello resalta ejemplarmente la característica junta, en el Estagirita, de una gran disposición empírica, analítica y de una visión teleológica sostenida, que ilumina meta-

físicamente los menudos procesos naturales. Se subraya adecuadamente la orientación "histórica" de todo el pensamiento de Aristóteles, y también la pervivencia en él del espíritu platónico en los pasos decisivos.

Una nueva y original comprensión valorativa luce, como indicamos antes, en los períodos y personajes relativamente secundarios, como la Sofística, socráticos menores; preciosas semblanzas, por ejemplo, las de Antístenes y Diógenes de Sínope. Igualmente valiosa y original es la presentación de Epicuro, prestigio humano y jefe de grupo más que filósofo, sin sistema ni escuela propiamente dicha, exponente máximo en la Antigüedad de una postura ilustrada, concretamente deísta; interesante problemática la que suscita Capelle en torno a la posibilidad de una evolución de Epicuro en dos períodos, que se caracterizarían por un "telos" situado, respectivamente, en el placer sensible y en la "ataraxía" (placer negativo), en la que el "sabio" es feliz aun en medio de tormentos. La larga sección dedicada a la Estoa es acaso el trozo mejor trabajado por Capelle. La guía es aquí M. Pohlenz, en su última y definitiva obra *Die Stoa* (1948-49). En estrecho seguimiento y afinidad exegética con Pohlenz, desarrolla Capelle un rico capítulo de síntesis de la antigua Estoa (siempre cuidadosamente mantenido el apelativo determinante "antigua", Altstoisch), según la formulación clásica de Crisipo. De esta exposición de conjunto se destacan al final del tomo IV, ocupando más de su mitad, las dos grandes figuras de la Estoa media, Panecio y Posidonio, puestos a plena luz en su signicado histórico y filosófico, no como eclécticos, según la rutinaria denominación. La semblanza que de uno y otro traza Capelle es de sorprendente claridad y vigor. Panecio, el heleno, fuerte personalidad ética, amigo y admirador de Escipión el Africano, maestro en Atenas, verdadero helenizador de la Estoa, a la que libera de muchos residuos orientales de la antigua Estoa, y adapta al ideal romano del varón constante y realista. Posidonio, sirio de nacimiento, maestro en Rodas, genio científico universal, más atento al mundo de la investigación empírica, viajero naturalista y observador incansable de todos los fenómenos cósmicos, geógrafo, meteorólogo, astrónomo, matemático, historiador, etnólogo, astrólogo y místico. Siguiendo a Pohlenz, alinea Capelle con los estoicos medios a Antíoco de Ascalón, "germanissimus stoicus" en frase de Cicerón, a pesar de su profesión de académico, y dentro de su fundamental eclecticismo.

Puestos a hacer reparos, notamos estos pocos. Un acento panegirístico en la presentación de Sócrates y, curiosamente, una insinuante referencia a motivos kantianos, "imperativo categórico", moral autónoma, i. e. humana, suplantando o equivaliéndose a religión. El enfrentamiento temático (kantiano) de ciencia y Religión, como mundos insolidarios: ciencia, razón-fe, religión, irracionalidad, se repite, con marcada insistencia, en Sócrates, en Platón (II, pp. 82, 136). El viaje de Platón a Egipto lo da Capelle sin las reservas que generalmente suscita a los autores, como al mismo Praechter. La ecuación "logistikón, thymoeidés, epithymetikón" = pensar, querer, desear (II, p. 91), aun dada con reserva por Capelle, parece evidentemente forzada, por lo que toca al menos al segundo apartado. Los entusiasmos volcados en la presentación de Panecio y Posidonio se justifican por la novedad del hallazgo de estas dos figuras, desprovistas de perspectiva histórica hasta muy reciente data; sin embargo, desbordan la proporción objetiva de sus propias dimensiones en la estructura

de la obra. La "helenidad" de Panecio, tan enfáticamente subrayada, nos da la impresión a ratos de estar proyectada desde una mentalidad demasiado moderna y "europea".

L. MARTÍNEZ G.

REVISTAS

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA ANTIGUA Y MEDIEVAL

LANDMANN, M.: *Platons Traktat von den drei Unsterblichkeiten.* ZeitfphF 10 (1956) 161-190.

Sin negar el parentesco existente entre el alma y la idea platónica, hemos de reconocer sus diferencias: la idea es común, el alma individual. El alma se comporta de modo diverso según los casos, mientras las ideas permanecen impasibles y ajenas a las circunstancias. El alma conoce, mejor diríamos reconoce, a la idea; la idea es reconocida por el alma. El alma busca el contacto con la idea incorpórea, y por ello desea la destrucción del propio cuerpo, como medio indispensable para lograr el reino puro de las ideas. Tres son, para Platón, las tendencias del "Eros": hacia la belleza del cuerpo, hacia la belleza del alma, hacia la belleza de las ideas. Y tres son los grados de inmortalidad: una inmortalidad corpórea, que se realiza engendrando a otros semejantes; inmortalidad impropia, inconsciente y debida al instinto, inmortalidad de la especie y no del individuo. Otra segunda inmortalidad, y ésta es consciente e individual, es la inmortalidad conseguida por las grandes hazañas, la llamada inmortalidad de la fama. Pero la tercera y auténtica inmortalidad es la que consigue el alma al libertarse del cuerpo. Junto a ésta, las otras dos inmortalidades no son sino huellas desfiguradas. Era intento de Platón relacionar con cada una de estas inmortalidades las tres tendencias del "Eros": la inmortalidad corpórea a través de la generación sería la obra del "Eros" por el cuerpo. Una fama inmortal sería la obra del "Eros" por el alma. Y la inmortalidad del más allá sería efecto del amor del "Eros" por las ideas. Pero la tarea no quedó consumada: era imposible. P. GARCÍA ASENSIO.

IVANKA, E. VON: *Zum Problem des christlichen Neuplatonismus.* Scholastik, 31 (1956). 31-40; 384-403.

En el primer artículo se analiza cuál es el sentido preciso auténtico del término "neoplatonismo cristiano", que se emplea con sentidos bastante diferentes, y ambiguos, dando origen a muchas confusiones. Así, por ejemplo, no es todavía platonismo enseñar que todo ser es una participación del ser infinito, una participación mayor o menor según la esencia correspondiente y el grado de ser de cada ser. Para que haya platonismo es preciso que se trate de un proceso necesario de emanación, etc. Definido el auténtico platonismo, se hace todavía difícil fijar o clasificar al Areopagita por la consciente irisación de sus expresiones entre lo cristiano y lo platónico, que responde a su intención de vaciar el contenido cristiano en un molde neoplatónico e incluso de hablar sobre el culto cristiano con palabras de los misterios helénicos. Así, pues, se estudia en el segundo artículo hasta qué punto es neoplatónico el Areopagita. Se llega a estas conclusiones, por lo que se refiere a su contenido: 1) En el problema del origen del ser se enfrentan fórmulas e imágenes decididamente emanatistas con claras profesiones de ideas de creación. Sin duda son éstas las que representan el auténtico pensamiento del Areopagita. 2) En el problema del conocimiento se afirma ciertamente su carácter jerárquico, pero estas expresiones tienen contenido platónico sólo cuando presuponen y se fundan en la emanación jerárquica de los seres, que el Areopagita ha rechazado. Por eso para él el conocimiento de Dios se realiza por medio del amor a Dios que el mismo Dios nos comunica y nos une con El. 3) Lo anterior se funda en que la doctrina del Areopagita sobre la esencia del alma abandona la idea de su

divinidad esencial para acentuar la fuerza divina y divinizante del amor, que Dios comunica al alma para hacer posible su elevación a El. Con eso abandona el principio neoplatónico de la emanación y de la identidad con Dios conservada en el fondo del alma por la idea cristiana de la creación y casi de la gracia sobrenatural. La teoría de la iluminación es de origen agustiniano, no de origen areopagítico. El influjo suyo, por tanto, no ha tenido lugar sobre la teoría general del conocimiento, sino sobre la del conocimiento místico, y aquí debiera haber influido por su contenido cristiano. Si no sucedió así, fué por haberse mezclado otros influjos platónicos directos.

J. GERARDO.

MANSION, A.: *Les progrès de l'"Aristoteles Latinus"*. RevPhilLo., 54 (1956), 90-111.

Desde 1951 se hallan en curso de publicación las traducciones latinas del Estagirita; cuatro volúmenes—contado el que más tarde se nombrará aquí—han visto ya la luz pública. Otra publicación paralela a la anterior y de grandísima utilidad se empezó en 1939, a saber: un Catálogo de los manuscritos latinos que contienen alguna obra atribuida a Aristóteles por la tradición, y ahora, en 1955, ha aparecido un segundo volumen de este Catálogo. En la primera parte del presente artículo se habla de los autores de este segundo volumen y su contenido, tanto en los suplementos—bibliografía, orden de la publicación proyectada de las traducciones latinas, últimos descubrimientos de éstas, etc.—como en el Catálogo propiamente tal, haciendo notar sus excelencias y deficiencias. Precisamente para suplir estas últimas se añaden algunas notas y correcciones sobre algunos manuscritos citados en el Catálogo—volúmenes segundo y primero—. Por último, se enumeran y alaban los diversos índices de las obras catalogadas, de los principios de las mismas, de los códigos mencionados con loa en introducciones o notas de otras publicaciones. En la segunda parte del artículo se presenta la versión arábigo-latina de los *Analytica posteriora*—cuarto volumen del "Aristoteles Latinus"—, hecha por Gerardo de Cremona y editada ahora—1955—por Lorenzo Minio-Paluello. Se hacen notar algunas particularidades de la traducción, los diversos manuscritos en que se encuentra total o parcialmente, sus relaciones mutuas en orden, sobre todo, al texto definitivo, y con el texto árabe que vierte al latín, etc. Con esto el editor ha procurado darnos el texto más puro posible con el mínimo de aparato crítico, y de hecho ha conseguido presentarnos una edición magnífica de la traducción de Gerardo de Cremona.

A. FABRAT.

SÁNCHEZ-RUIZ, J. M.: *La conoscenza dell'essere e la infinitezza dell'intelletto umano secondo S. Tommaso d'Aquino*. DivTh (P), 59 (1956), 143-169.

Con el fin de mostrar cómo se engendra el conocimiento del ser, se investiga cuál sea la verdadera naturaleza de la abstracción, ya que la abstracción—por ser operación del entendimiento—hace que las especies sensibles sean elevadas a la categoría de inteligibles y se conviertan en inmateriales y universales a causa de la totalidad y de la unidad que esa operación les presta. Con todo, esta abstracción, puesto que se distingue de la abstracción total y de la formal, está tan lejos de privar al objeto conocido de toda significación que más bien no hay nada que brille ni con más claridad ni con más plenitud que esa significación. A continuación se explora, siguiendo a Santo Tomás, qué es el intelecto del que depende—aunque sea distinta—la razón, y finalmente se investiga cómo el intelecto puede ser llamado intuición cuando alcanza el ser singular. El conocimiento intelectual, consiguiente a la abstracción, no sólo es capaz de explicar, sino que también a su vez necesita ser explicado. De aquí resulta manifiesto qué verdad es aquello de Santo Tomás: "Ens est prima conceptio intellectus". Este principio viene demostrado por cuatro pruebas, de las que se deduce claramente que el entendimiento humano no puede no referirse al ser. Se hace ver cómo se da esta referencia esencial al ser. Para una mejor inteligencia de todo lo dicho se indican algunas cosas sobre el entendimiento humano y su infinitud por razón de su conocimiento del ser. Esta infinidad, aunque naturalmente cede a la divina, con todo es simplemente negativa.

J. GERARDO.

FLÓREZ, R., O. S. A.: *El tema del tiempo en la filosofía de San Agustín*. CdD, 166 (1954), 61-86.

¿Qué es el tiempo? Esta cuestión la aborda San Agustín para responder a una pregunta difícil de los maniqueos. Si Dios creó el mundo en el tiempo, ¿qué hacía antes

de crear? Para responder era necesario comparar el tiempo con la eternidad, y para esta comparación era necesario profundizar en la naturaleza del tiempo. La cuestión es ineludible y San Agustín trata de responder. El tiempo—dice—es una duración que consiste en que el futuro pasa ininterrumpidamente al pasado por el presente: es un continuo pasar o sucederse. Pero si lo pasado ya no es y lo futuro todavía no es, y lo presente es indivisible, ¿dónde está la realidad del tiempo, su longitud o brevedad? No encontrando esta distinción propia del tiempo en las cosas, la busca en la mente: la realidad del tiempo no es sino la presencia del pasado en la memoria, la presencia de lo actual en la atención, y la presencia del futuro en la expectación. Con ocasión de esta distinción representativa de la mente, pondera la distensión ontológica y psíquica del alma, por la cual nunca es ella, sino que parte fué, parte es y parte será. Por esta causa su ser está más en la muerte que en la vida. Tiene gran afán de ser, y al llegar a ser lo que deseó, tiene que dejar de ser lo que apeteció. Y este es el gran tormento del alma: apetece plenitud y estabilidad, y sólo tiene parcialidad e inestabilidad. Mas, en fin, ¿qué es el tiempo ontológicamente considerado? No hallamos la definición en San Agustín, pero el autor dice que el pensamiento de San Agustín se puede formular así: tiempo es la relación de todo lo creado en cuanto finito y mudable a la eternidad permanente e inmóvil (p. 81). Pero más bien que en la solución del problema sobre el tiempo ontológicamente considerado, San Agustín se detiene en el tiempo psicológico, en la medida del tiempo por el alma, en la caducidad de todas las cosas creadas y en la necesidad de adherirse a lo eterno para escapar a la inanidad de lo transitorio. J. Hellín.

Klein, R.: *L'imagination comme vêtement de l'ame chez Marsile Ficin et Giordano Bruno.* RevMetMor, 1 (1956), 18-39.

Según la tradición aristotélica, la imaginación venía a ser un intermediario entre la sensibilidad y el intelecto. En la Edad Media sitúan a la imaginación entre los "sentidos interiores". En los neoplatónicos juega la fantasía un papel importante, llegando a conceder a esta facultad intermedia un alma intermediaria que le sirve de sustento. La idea fué ampliada por Hugo de San Víctor, Ficino y Bruno; éste pone a los espíritus fantasmales en relación con el alma del mundo, que le es consubstancial con la luz que precede a toda creación y que nos hace ver las imágenes de nuestros sueños: principio del panteísmo medieval tomado por Ficino de Porfirio y El Cusano.

Siendo la imaginación facultad intermediaria entre el cuerpo y el alma, lo es también entre lo particular y lo universal, arte y ciencia, retórica y dialéctica, de donde, según Bruno, la causa del arte universal es la imaginación, que viene a ser así la primera fuente del intelecto, principio de la fecundidad infinita del pensamiento.

A las teorías de la imaginación responden las teorías de la imagen "vestido" y "cuerpo primario" del pensamiento. Esta correspondencia se ha verificado, de una parte, en la teoría del símbolo—con sus variantes metafísicas, pansimbolismo, magia—, y de otra, en la del concepto. La imaginación es, según Ficino, hoja blanca donde se escriben las ideas; según Bruno, es la esencia del arte, algo vivo, fecundo y personal. Puede inferirse que la teoría del arte y la evolución artística están, a grandes rasgos naturalmente, en consonancia con lo que a este respecto sugieren las teorías de la imaginación y de la imagen. M. de Guzmán.

De Andrea, M.: *Astrazione e conoscenza razionale della realtà concreta nella noetica aristotelico-tomistica.* Sapienza 9 (1956) 19-32; 178-190.

Determinada la naturaleza de la abstracción, se pone de manifiesto su alcance y verdadero significado en el movimiento y tendencia del conocimiento humano hacia la realidad en toda la consistencia existencial de ésta. La abstracción es un primer paso a la conquista integral del ser por el entendimiento, que viene completado con la percepción de la misma realidad de donde provino ese conocimiento abstractivo por la reflexión de la mente sobre los datos de la experiencia sensible. Y esta concurrencia del pensamiento y de la representación sensible se verifica no sólo en la primera formación de las ideas, sino también en todos los procesos cognoscitivos, para suplir la insuficiencia del conocimiento abstractivo y alcanzar la quididad de las cosas en su auténtico significado ontológico. Cae, pues, por la base la objeción clásica que proclama el disidio entre conocimiento abstractivo y conocimiento verdadero de la reali-

dad. El mismo conocimiento abstractivo solo, es imperfecto, incompleto, pero no erróneo, pues no se atribuye a la comprensión de la naturaleza las determinaciones lógicas procedentes del estado de abstracción, y se conforma con la realidad existente, aunque no del todo. Por último, para mejor comprender cuánto contribuye la abstracción a la finalidad del entendimiento humano de conocer la realidad, se le considera de modo explícito en sus relaciones con la experiencia sensible y con los actos del juicio y del raciocinio: relaciones originadas necesariamente de una naturaleza humana compuesta de alma y cuerpo. En estas consideraciones se manifiestan la continuidad y complementariedad del conocimiento sensitivo e intelectual, aun respecto a los objetos inmateriales y espirituales, y la función del juicio por el que nuestro entendimiento adquiere plena conciencia del cumplimiento de su finalidad realística y del significado realístico de su conocimiento abstractivo. A. FABRAT.

VAN STEENBERGHEN, F.: *L'Avenir du Thomisme*. RevPhilLo 54 (1956) 201-218.

De entre las muchas cuestiones que suscita una reflexión sobre el estado actual del tomismo—a partir de la "Aeterni Patris" de León XIII—, sobre su desarrollo y porvenir, se señalan aquí cuatro condiciones para su triunfo progresivo. Frente a ellas se indican otras tantas actitudes antagónicas que le acechan. Estas condiciones son: *el sentido de la tradición*, pero junto con el estudio crítico, amplio, acogedor de cuanto ésta nos ofrece; *el sentido de la historia*, o de la historicidad: sabiendo separar las condiciones temporales en que Santo Tomás expresó las verdades, del valor absoluto de éstas, y evitando cierto apego a la letra y a una como infalibilidad atribuida por algunos al Santo Doctor; *el sentido del progreso*, fruto de los dos anteriores, y que tanto poseía Santo Tomás y manifestaba en la novedad de los problemas, del método, argumentos y soluciones. Progreso que hoy más que nunca se debe realizar con la asimilación inteligente de las conquistas obtenidas en el campo científico y filosófico. Por último, *el sentido de la filosofía*, o sea una visión clara de la naturaleza y función de ésta en nuestra cultura cristiana. La filosofía no investiga qué han pensado otros, sino qué es lo verdadero. Seremos, pues, discípulos legítimos de Santo Tomás si en nuestras investigaciones filosóficas nos guía únicamente el amor a la verdad y el afán de construir un verdadero sistema filosófico que pueda parangonarse con las poderosas síntesis de la filosofía moderna. "Se trata—en conclusión—de considerar de nuevo el tomismo partiendo de sus instituciones primitivas, pero teniendo en cuenta las enormes riquezas acumuladas por la experiencia humana desde el siglo XIII, la agudización del espíritu crítico y la inmensa contribución de las ciencias positivas. A. FABRAT.

CRONICA

ESPAÑA

Congreso Nacional Ignaciano.—Del 10 al 16 de diciembre se ha celebrado en Barcelona el Congreso Nacional Ignaciano, organizado por la Junta Nacional del Centenario como clausura de este año, cuatro veces centenario, de la muerte de S. Ignacio de Loyola. Era natural que al Santo de Loyola se le obsequiase también con un Congreso de estudio. La significación cultural del fundador de la Compañía de Jesús es tal que no podía bastar con meros actos académicos. El Congreso Nacional, con participación internacional, constaba de cinco Secciones, cuatro de estudios teóricos y una de estudios práctico-pastorales sobre las crisis de fe en los posgraduados. Las cuatro Secciones de estudio desarrollaron su actividad magníficamente enmarcadas en el inmueble de la Delegación barcelonesa del Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Ponencia, Comunicaciones y coloquio—según el esquema habitual—marcaron el trabajo de cada sesión, intenso de dos horas y seguido o participado con gran interés. En estas páginas no hay por qué destacar los temas de la Sección puramente teológica (Crisis humano-teológica o función del hombre en la providencia sobrenatural), de la Sección histórico-eclesiástica (Crisis político-religiosa o proyección actual de los principios ignacianos sobre la restauración cristiana de la sociedad), ni de la Sección ascética (Crisis espiritual o solución ignaciana a las falsas tendencias espirituales). Aquí interesa particularmente dejar constancia de la Sección I, por ser más propia del ambiente de PENSAMIENTO.

Esta Sección ha estudiado la crisis humanista actual, es decir, se ha planteado el problema del humanismo de hoy, que en definitiva y más peligrosamente está puesto en crisis por las ciencias y por la técnica. Ese falso humanismo científico debe dar paso a un verdadero humanismo científico. Esto requiere integrar las ciencias y su espíritu en el hombre desde cuatro ángulos cardinales: el teológico, el religioso y piadoso, el filosófico y el humano mismo inmediatamente. Las cinco Ponencias de la Sección se han orientado en este sentido, logrando resultados que habrán de ser tenidos en cuenta por quienquiera que se apreste a tomar parte activa en esta tarea común y difícil de crear el verdadero humanismo científico. También las 14 Comunicaciones presentadas a esas Ponencias y las discusiones aportaron elementos valiosos para la edificación de ese humanismo científico.

El R. P. Francisco X. Rodríguez Molero, S. J., desarrolló la Ponencia preliminar con carácter histórico, *Integración ignaciana del humanismo naciente,* para poner de relieve cómo reaccionó S. Ignacio ante el humanismo renacentista de su tiempo con una actitud de integración, que se convierte en mensaje de integración para todo humanismo posterior. El R. P. Dominique Dubarle, O. P., del instituto Católico de París, desarrolló la Ponencia, *Integración teológica del humanismo científico,* proponiendo los principios, las condiciones y las oportunidades de esta integración de las ciencias desde el punto de vista de la teología católica. El Dr. D. Manuel Lora Tamayo, catedrático de Química Orgánica en la Universidad de Madrid, desarrolló la tercera Ponencia, *Integración religiosa del humanismo científico,* analizando el clima psicológico del investigador en los tres momentos cruciales de su obra (ante el plan de trabajo, en la valoración de sus resultados, en la aplicación de sus investigaciones), para deducir los elementos favorables y desfavorables que ellos presentan a la piedad y religiosidad del investigador y la manera de aprovecharlos o superarlos respectivamente. El R. P. Jaime Echarri, S. J. profesor de Filosofía Natural en la Facultad de Filosofía de Loyola, desarrolló la Ponencia *Integración filosófica del humanismo cien-*

tífico, reduciendo esa integración a un programa de tres puntos: reconocimiento filosófico de la existencia de un saber científico con estatuto epistemológico propio, fijación de ese estatuto, relaciones entre el saber filosófico y el saber científico. Finalmente el Dr. D. Carlos Sánchez del Río, catedrático de Física Atómica en la Universidad de Madrid, desarrolló la Ponencia *Integración humana del espíritu científico*, fijándose en las deformaciones de tipo intelectual y moral o social, que se le crean al humanismo del científico por la práctica de sus métodos y trabajos, sin más remedio eficaz que la concepción cristiana del mundo y de la vida.

Indudablemente los trabajos de esta Sección interesaron vivamente, de una manera particular, a ilustres personalidades de la Universidad de Barcelona. El Congreso ha puesto en marcha un esfuerzo de reflexión y un contacto fecundo entre espíritus que no se conocían y estaban preocupados por idénticos problemas. La publicación próxima de estos trabajos del Congreso le dará permanencia y amplitud.

Instituto "Luis Vives" de Filosofía.—Patrocinada conjuntamente por el Instituto "Luis Vives" de Filosofía y por la "Sociedad Española de Filosofía" se celebró un solemne acto académico en homenaje a Menéndez Pelayo, con ocasión del primer centenario de su muerte. Después de breves palabras de D. Juan Zaragüeta, director del Instituto "Luis Vives", intervinieron el P. Ramón Ceñal, S. J., y los catedráticos de Madrid y Barcelona, respectivamente, D. Joaquín Carreras Artau y D. José M. Sánchez de Muniain. El P. Ceñal disertó sobre *La filosofía española en los días de Menéndez Pelayo*. El Dr. Carreras habló sobre *La formación filosófica de Menéndez Pelayo*, y el doctor Sánchez de Muniain desarrolló el tema *La posición filosófica de Menéndez Pelayo*.

Sociedad española de Filosofía.—El 13 de diciembre se celebró la primera sesión del presente curso de la Sociedad Española de Filosofía, en la que el Dr. D. Angel González Alvarez, catedrático de Metafísica de la Universidad de Madrid, disertó sobre el tema: *La tarea actual del filosofar*. Examinó primeramente la significación histórica de todos los intentos realizados en la edad moderna para fundar el saber filosófico en la intuición. En el mundo filosófico actual descubre el Dr. González Alvarez cinco dobles movimientos exclusivistas: sustancialismo y actualismo, materialismo y espiritualismo, cuantitativismo y cualitativismo, naturalismo e historicismo, esencialismo y existencialismo. La tarea de la filosofía actual debe orientarse, según el Dr. González Alvarez, a la superación de esos cinco movimientos y abrirse así a una estructuración del ente finito y de sus diversas facetas.

Sociedad española de Psicología.—Esta Sociedad ha inaugurado el Curso Académico 1956-7 con una Semana de Estudios, en la que se han estudiado los siguientes temas: *Los problemas del automatismo industrial*, por el Dr. D. Miguel Siguán; *Motivación humana y teoría freudiana del aparato psíquico*, por el Prof. Joseph Nuttin, del Instituto de Psicología de la Universidad de Lovaina; *Experiencias sobre la percepción y la concepción que el hombre se hace de sí mismo*, por el mismo profesor; *Las variables intermedias en la Psicología actual*, por el Dr. D. José Luis Pinillos. En sesión especial presidida por el general D. Francisco Vives, director general de Instrucción del Ministerio del Aire, el Dr. D. José Germain, presidente de la Sociedad Española de Psicología, expuso la aplicación de las técnicas de selección psicológica en el Ejército del Aire, ilustradas con películas cedidas por el Ejército del Aire de los Estados Unidos.

Instituto Filosófico de Balmesiana.—Este Instituto barcelonés ha celebrado un cursillo de seis conferencias de orientación y formación para jóvenes estudiantes, durante los meses de octubre y noviembre con los siguientes temas: *La elección de carrera y Metodología del trabajo universitario* por el P. Julián Ibáñez, S. J., doctor en Pedagogía; *La formación del carácter y el joven*, por el P. Alejandro Roldán, S. J.; *La crisis de la fe en el joven intelectual*, por el P. Juan Roig Gironella, S. J.; *El concepto de autoridad en el joven de hoy*, por el P. José de Ercilla, S. J.; *Misión específica de la Universidad dentro de la formación humana*, por el Dr. Mons. Juan Tusquets.

Siguiendo las actividades del año pasado, el mismo Instituto ofrece al público de Barcelona un curso de Filosofía, correspondiente al segundo año con las materias siguientes: Ontología, Teología Natural, Cosmología e Historia de la Filosofía.

Las actividades del Instituto han sido inauguradas el presente curso con una conferencia pronunciada por el Dr. Alain Guy sobre el tema: *Las orientaciones espiri-*

tualistas en la Filosofía Moderna Francesa contemporánea, en la que expuso principalmente la filosofía de R. Le Senne, G. Bastide, y J. Chevalier.

Nuevas revistas y publicaciones.—Redactada por profesores de la Facultad de Filosofía y Letras (Sección Filosofía) de la Universidad de Barcelona, ha visto la luz pública la nueva revista "Convivium", Estudios Filosóficos. "Convivium" publicará estudios doctrinales e históricos sobre temas de Filosofía. En los números siguientes a aquel en que aparezca un determinado estudio, se expondrán los puntos de vista —concordes o discrepantes— de otros pensadores que se hayan interesado por el tema. La sección "Indice de Revistas" hará una reseña de las publicaciones periódicas de carácter filosófico, que sean enviadas. La sección "Crítica de Libros" informará sobre las obras de Filosofía remitidas a la Redacción. El primer número, de magnífica presentación, está dedicado al llorado maestro Dr. D. Tomás Carreras Artau.

Con el título de "Estudios Lulianos" se anuncia una nueva revista de la escuela Lulística de Mallorca; como de su título mismo se desprende, la nueva revista se dedicará especialmente al estudio de R. Lulio y del Lulismo, con la edición de documentos inéditos, estudios históricos y doctrinales, información sobre el movimiento lulista, etcétera; director el Dr. S. G. Palou, apartado 17, Palma de Mallorca. El Dr. Palou ha sido elegido asimismo rector de la Escuela Lulística malloricense; sucede al doctor Sureda Blanes, recientemente fallecido.

La revista "Augustinus" anuncia la creación de una nueva Editorial, con el propósito de fomentar el conocimiento y esclarecimiento de estudios de alta cultura filosófica y teológica, redactados en estilo moderno y actual, sin menoscabo de la profundidad de pensamiento ni del rigor de expresión, bajo la inspiración del gran doctor de Hipona. Anuncia ya varios títulos interesantes de autores nacionales y extranjeros. Las traducciones de obras extranjeras vendrán completadas con prólogos y epílogos acomodados al público español.

ALEMANIA

Del 24 al 27 de octubre se celebró en la Universidad de Colonia la IV Reunión de la "Allgemeinem Gesellschaft für Philosophie in Deutschland". Bajo el tema general: "Die Philosophie und ihre Geschichte" se presentaron y discutieron los siguientes trabajos: W. Ritzel: *Das Anliegen der Philosophiegeschichte;* K. Kanthack: *Geistesgeschichte als Entwurf;* W. Kamlah: *"Zeitalter" überhaupt un die "Neuzeit" insbesondere;* H. Zeltner: *Die Existenzphilosophie und die Philosophie Geschichte;* H. Reiner: *Die Bedeutumg der antiken Auffassung philosophischer Begriffe für die gegenwärtige Forschung;* G. Kahl-Furthmann: *Die Metaphysik des 17. Jahrunderts;* H. U. Asemissen: *Ueber Davïa Hümes Kausalitäts-theorie und die Perpektivität in der Philosophiegeschichte;* G. Lehmann: *Geschichte und Systematik in der Philosophie Kants;* H. Lübbe: *Die Kantische Dialektik und das Problem der Geschichtephilosophie;* J. v. Kempski: *Was bedeutet die gegenwärtige Logik für die Geschichte der Logik?*

Durante la misma reunión se tomó además el acuerdo de celebrar el V Congreso de la sociedad alemana de Filosofía en octubre de 1947, y fué nombrado presidente del comité para el Congreso el Prof. J. Ebbinghaus.

Asimismo, del 1 al 3 de noviembre se tuvo en Krefeld el II "Colloquium" internacional fenomenológico, en que se presentaron los siguientes trabajos: A. de Waelhens: *L'idée phénoménologique d'intentionalité;* H. Volkmann-Achluk: *Husserls Begriff der Idealität als ein metaphysik Problem;* H. L. Van Breda: *Entstehung und bedeutung der Archives-Husserl à Louvain;* F. I. I. Bugtendijk: *Die Bedentung der Phänomenologie Husserls für die Psychologie der Gegenwart;* J. Hyppolite: *L'idée fichtéenne de la Wissenschatfslehre et le projet husserlien;* B. Ingarden: *Die Frage der Idealismus bei Husserl;* M. Biraut: *Das phänomenologische Motiv in Kants Kritik der reinen Vernunft;* L. Landgreve: *Die Beteutung Husserls für die Philosophie der Gegenwart;* E. Fink: *Welt und Geschichte.*

Muerte del P. Max Pribilla. El 25 de noviembre de 1956, murió en Pullach bei München el conocido escritor jesuita Max Pribilla. Profesor de Etica en el Colegio Máximo de Valkenburg (Holanda) fué después asiduo y benemérito colaborador de la revista "Stimmen der Zeit", sobre todo en los duros tiempos del Nacionalsocialismo. Entre sus obras notamos las siguientes: *Wirkungen und Lehren der Revolution; Um die Wiedervereinigung in Glauben* y *Um kirchliche Einheit.*

BELGICA

Del 28 de julio al 3 de agosto de 1957 tendrá lugar en Bruselas el XV Congreso Internacional de Psicología bajo la presidencia de Alberto Michotte. Las comunicaciones deberán dirigirse a la siguiente dirección: Avenue des Sept-Bonniers, 269. Forest-Bruxelles (Bélgica).

El archivo de Husserl en Lovaina.—El año 1939, uno después de la muerte de Husserl, se constituía en Lovaina, en una sección del "Institut Supérieur de Philosophie" de la Universidad Católica, el "Archivo de Husserl", bajo la dirección de H. L. Van Breda, O. F. M. Lejos de ser un mero depósito de manuscritos de Husserl, el "Archivo" ha venido a ser una especie de Instituto filosófico con múltiples actividades en torno a la memoria y obra del fundador de la Fenomenología. Posee, ante todo, la biblioteca particular de Husserl, que se ha distribuído en orden a su fácil consulta y con una especial atención a los libros que guardan la huella de un uso personal y notas marginales autógrafas. Se ha enriquecido con la bibliografía sobre Husserl. Luego está el ingente material manuscrito que dejó a su muerte Husserl. La complicada clasificación de este fondo hecha en 1935 por los asistentes de Husserl, L. Landgrebe y E. Fink, bajo la dirección y aprobación de aquél, ha sido completada por Van Breda, que ha tenido en cuenta las obras posteriores de Husserl, más un sinnúmero de nuevas notas y apuntes autógrafos más o menos dispersos.

La principal tarea que se ha impuesto el "Archivo" es la edición de las Obras Completas de Husserl. Esta edición, en la colección "Husserliana", ha comenzado por lo inédito o lo incompletamente editado. Son siete los tomos ya publicados: I. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* (1950), editadas en francés en 1931 en una redacción imperfecta; II. *Die Idee der Phänomenologie, Fünf Vorlesungen* (1950), elaboración de 1907 en Göttingen, portada necesaria para las *Ideen;* III, IV y V. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie dund pränomenologischen Philosophie* (1950, 1952 y 1953 respectivamente); el primer libro fué publicado por Husserl en 1913, abriendo con él el "Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung", la revista de Husserl y su círculo; llevaba como subtítulo: *Allgemeine Einführung in die Phänomenologie;* la nueva edición contiene nuevos elementos tomados del fondo manuscrito; el segundo, con el subtítulo: *Phänomenologisphe Untersuchungen zur Konstitution* y el tercero: *Die Phänomenologie un die Fundamente der Wissenschaften,* son enteramente inéditos; VI. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie* (1954), publicado en parte en forma de artículos en la revista "Philosophia" de Belgrado en 1936; este tomo VI inaugura un método de edición cuidadosamente elaborado; al texto principal sigue una larga serie de textos complementarios, que son estudios, esbozos y apuntes varios del mismo tiempo de composición o de tema afín, ordenados por el editor y mutuamente referidos los pasajes paralelos de las dos secciones del libro. Con el tomo VI se cerraba una primera fase en el plan de edición; en ella se ofrecían al público las más maduras expresiones de la Fenomenología, según sus tres épocas características: 1) el ciclo de las *Ideen,* que comienza antes de 1913, 2) la idea central de la "epoché", del período de docencia de Freiburg, 1929, cuyo fruto principal son las *Cartesianische Meditationen,* y 3) el pensamiento final de Husserl en sus últimos artículos de la *Krisis,* 1934.

Los tomos VII y VIII, bajo el título *Erste Philosophie* (1923-24), recogen las lecciones de Husserl en el semestre de invierno 1923-24, y vienen a cortar un largo período de silencio editorial de Husserl, desde 1913 hasta 1928, en el que no hay para la publicidad ningún testimonio importante de su trabajo. La primera sección de la *Erste Philosophie,* tomo VII, recientemente publicado (1956), comprende una parte histórica: *Kritische Ideengeschichte;* la segunda, próximo tomo VIII, una parte sistemática: *Theorie der phänomenologischen Reduktion.* La estructura externa sigue el modelo del tomo VI.

Está prevista la publicación ulterior del curso sobre *Einleitung in die Philosophie,* 1922-23, igual que el de Londres, *Londoner Verlesungen,* 1922, y se encuentran en fase de examen, en orden a la publicación, los textos de los cursos sobre *Phänomenologische Psychologie* de 1925, 1926-27 y 1928. Finalmente se planea una edición completa de los artículos de Husserl, algunos de ellos, una serie de cuatro sobre el el tema: *Erneuerung. Ihr Problem und ihre Methode,* publicados, parte en alemán, parte en Japonés, en la revista "The Kaizo" de Tokio, 1923-24.

A más de las obras de Husserl, se ha ocupado el "Archivo" de las obras de Edith Stein, asistenta de aquél, convertida al catolicismo, carmelita y víctima del furor antisemita del nazismo durante la guerra. Han salido los tomos: I. *Kreuzeswissenschaft. Studie über Joannes a Cruce;* (1950); II. *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins* (1950); III-IV. *Des heiligen Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit,* versión alemana del *De Veritate,* Primera Parte, (Questio-13), 1952, Segunda parte (Questio 1-4-29), 1955.

Sobre la base de esta actividad editorial, el "Archivo de Husserl" se ha convertido en estos últimos años en el centro de atracción de los interesados por el conocimiento y discusión de la filosofía de Husserl, brinda sus instrumentos de trabajo a nuevos estudios, promueve coloquios husserlianos, como el de 1952 en Bruselas (sus trabajos reunidos en *Problèmes actuels de la Phénomenologie,* 1952), y por medio de sus filiales existentes en diversos puntos del mundo, Colonia, Friburgo, Estrasburgo, Buffalo, fomenta un activo intercambio filosófico de ancha base geográfica y doctrinal.—*L. Martínez G.*

FRANCIA

Julián Benda, famoso literato y filósofo francés, ha fallecido en Fontenay-aux Roses. Además de sus numerosos escritos literarios, debemos a Benda una amplia exposición y crítica de la filosofía bergsoniana en sus obras *Le Bergsonisme ou une Philosophie de la Movilité* (París, 1912); *Sur la succès du bergsonisme* (París, 1914); y *Une Philosophie Pathétique* (París, 1914). En ellas intenta una crítica de la filosofía bergsoniana en su aspecto social o cultural.

ITALIA

XII Congreso Internacional de Filosofía.—El Comité organizador nombrado por las Sociedades italianas de Filosofía para organizar el XII Congreso Internacional de Filosofía, ha señalado la primera quincena de septiembre de 1958 para celebrar dicho Congreso y como sitio ha elegido a Venecia, con una reunión en Padua. El Comité ha decidido adoptar un sistema de desarrollo en los trabajos del Congreso, que permite concentrar la atención de la mayor parte de los participantes en torno a ciertos problemas que emergen actualmente en el horizonte de la filosofía mundial. Los trabajos, pues, del Congreso se desenvolverán: *a*) en sesiones plenarias, en que se tratarán las materias señaladas por el Comité; *b*) en sesiones parciales, que tratarán las materias sugeridas por las comunicaciones de los participantes.

Para insinuar las discusiones sobre las materias propuestas por el Comité, éste encomendará a tres relatores el encargo de precisar, según los diversos matices del pensamiento, el estado de los trabajos y sus resultados, en el momento actual. Los textos de los relatores serán enviados en octubre de 1957 a todos los que se hayan inscrito para participar en el Congreso. Los que deseen intervenir en el curso de la discusión de estas ponencias, deberán enviar sin falta, antes del mes de marzo de 1958, el texto completo de su intervención (ad summum 250 líneas dactilografiadas); e intervendrán personalmente los que sean señalados por la Presidencia del Comité.

Las comunicaciones que no hayan tenido lugar en las sesiones plenarias, y las intervenciones que no tengan relación con la materia señalada por el Comité serán agrupadas por la Presidencia, según su contenido, a cada uno de los cuales se le dedicará una sesión especial. Una de estas secciones tratará: *El Aristotelismo Paduano; conexiones y desenvolvimientos;* y otra: *Las Filosofías orientales y el Pensamiento Occidental.* Igualmente, las comunicaciones que no tengan relación con la materia propuesta por el Comité deberán remitirse (en las mismas proporciones) antes del mes de marzo de 1958.

Las materias señaladas por el Comité dicen relación con la metafísica, la moral y la metodología, y podrán ser tratadas, bien teóricamente o bien históricamente, y son: 1) El hombre y la naturaleza; 2) Libertad y valor; 3) Lógica, lenguaje y comunicación.

Para los días que precederán y seguirán inmediatamente al Congreso, quedan previstos dos "Symposiums", uno sobre Estética y otro sobre Fenomenología.

El Comité organizador está integrado, entre otros, por:

El profesor F. Bataglia, Presidente; Profesores N. Abbagnano, A. Banfi, M. F. Sciacca, U. Spirito, miembros del Consejo de la Presidencia; profesores M. Dal Pra y C. Giacon, Secretarios.

La dirección de la Secretaría del Congreso es:

Via Donatello, 16. Padova. Italia.

Durante la primera semana del pasado mes de septiembre se celebró en Gallarate, en la Facultad Filosófica "Alysianum" S. J., la XII reunión de filósofos cristianos. El tema tratado fué: "El problema del valor". Estuvieron encargados de las Relaciones introductorias los profesores Bataglia, rector de la Universidad de Bolonia, y Petruzzellis, de la Universidad de Bari. Entre los asistentes extranjeros se encontraban los españoles don Juan Zaragüeta y don Adolfo Muñoz Alonso.

Durante el mismo tiempo y bajo la presidencia del profesor Luis Pareyson, se celebró en Venecia el Congreso Internacional de Estética, con numerosa asistencia de representantes extranjeros. Fué estudiado el tema bajo sus aspectos filosófico, artístico y técnico.

Editado por el *Instituto editoriale del Mezzogiorno* y con el título de "Augustiniana" ha sido publicado un volumen, en el que se recogen trabajos de numerosos estudiosos y algunos especialistas de San Agustín. Así se ha podido perpetuar el recuerdo y las diversas manifestaciones que en honor del Santo Doctor se han celebrado en Nápoles con motivo del XVI aniversario de su nacimiento.

PORTUGAL

El curso académico 1956-7 de la Pontificia Facultad Filosófica de Braga, fué inaugurado el 8 de octubre con una conferencia, que pronunció el doctor don Adolfo Muñoz Alonso sobre el tema "Actualidad y Filosofía". Esta conferencia ha sido publicada íntegra en la "Revista Portuguesa de Filosofía", que edita la citada Facultad.

SUIZA

Ha muerto en Suiza (Kilchberg bei Zürich) Ludwig Klages, caracterizado filósofo y psicólogo alemán, fundador del Seminario "Für Ausdruckskunde", en Munich. De su obra principal "Der Geist als Widersucher der Seele" (1929-32) apareció en 1954 la tercera edición.

LIBROS RECIBIDOS

N. B.—Sólo nos comprometemos a publicar recensión de los libros recibidos cuyo contenido cuadre con los fines de nuestra Revista.

Los libros para recensión deberán remitirse a PENSAMIENTO: Pablo Aranda, 3. Apartado de Correos 6.046, Madrid (6).

* De sus autores:

CASTELLI, ENRICO: *L'indagine quotidiana*. Roma, 1956. Fratelli Boca, edittori. 209 págs. 20,5 × 13 centímetros.

GAMBONI, GENNARO, S. J.: *Gli esercizi di S. Ignazio*. Teste e comento in otto giorni. Napoli, 1956. M. D'Auria, Editore Pontificio. 509 págs. 22 × 15 cms. Precio, 1.800 liras.

MUÑOZ ALONSO, A.: *Expresión filosófica y literaria de España*. Barcelona, 1956. Juan Flors, editor. 307 págs. 18,5 × 10 cms.

OLIVES CANALS, JAUME: *Plato. Diálegs. V. Menó. Alcibiades*. Text y traducció de... Barcelona, 1956. Fundación Bernat Metge. 156 págs. 22 × 14 cms.

ZAMPETTI, ENRICO: Bibliografía ragionata delle reviste filosofische italiane dal 1900 al 1955 a cura di... Roma, 1956. Università di Roma. 137 págs. 26 × 18 cms.

De los editores:

* Adriática Editrice. Vía Andrea da Bari, 122. Bari, Italia.

PETRUZZELLIS, NICOLA: *Il problema sociologico nella prima metá del sec. XIX*. Bari, sin fecha. 213 págs. 25 × 18 cms. Precio: 1.500 liras.

* Biblioteca de Autores Cristianos. Alfonso XI, 4. Madrid.

ARINTERO, JUAN G., O. P.: *Cuestiones místicas*. Madrid, 1956. LVI y 690 págs, 20 × 12 cms, Precio: 75 ptas,

DANTE ALIGHIERI: *Obras completas*. Versión castellana de N. González Ruiz. Madrid, 1956. VIII y 1.146 págs. 20 × 12 cms. Precio: 85 ptas.

FRAILE, GUILLERMO, O. P.: *Historia de la Filosofía, I. Grecia y Roma*. XXVIII y 839 págs. 12 × 20 cms. Precio: 90 ptas.

GARGANTA, JOSÉ M., y FORCADA, VICENTE, O. P.: *Biografía y escritos de San Vicente Ferrer*. Dirección e introducciones de... Madrid, 1956, XXXII y 730 págs. 20 × 12 cms. Precio: 75 pesetas,

SAN JOSÉ DE CALASANZ: *Su obra. Escritos*. Estudio pedagógico y selección de escritos por el P. György Sántha, Sch. P. Madrid, 1956. LII y 827 págs. 20 × 12 cms. Precio: 85 ptas.

MARTÍN HERNÁNDEZ, PEDRO, O. D.: *Catecismo Romano*. Texto castellano y latino. Edición, introducción y notas de D. ... Madrid, 1956. LX y 1.053 págs. 20 × 12 cms. Precio: 85 ptas.

SÁNCHEZ DE MUNIAIN, JOSÉ M.: *Antología general de Menéndez Pelayo*. Prólogo de Mons. Angel Herrera Oria. I. Ideario. Historia de la Filosofía. Historia de España y de la Iglesia. 172-962 págs. II. Ideas estéticas. Historia de la literatura. Historia del arte. Selección poética. Indices. 68-1.361 págs. Madrid, 1956. 20 × 12 cms. Precio: 90 ptas. vol.

* Buena Prensa. Apartado 2181. México 1. D. F.

ORTIZ MONASTERIO, XAVIER: *Jaime Castillo, Maestro y guía de la juventud universitaria*. México, 1956. Ed. Jus. 344 págs. 20 × 15 cms. Precio: 2,50 dólares.

* Casa editrice Felice Le Monier. Firenze, Italia.

BOURBON DI PETRELLA, FIAMMETA: *Il problema dell'Arte e della Belleza in Plotino*. Florencia, 1956. 176 págs. 23 × 15 cms. Precio: 850 liras.

* La Civiltà Catolica.

Bibliografia filosofica italiana dal 1900 al 1950. A cura dell'Istituto di Studi filosofici e del Centro nazionale di informazioni bibliografiche. U Z. Edizione Delfino. Roma, 1956. 496 páginas. 26 × 18 cms. Precio: 3.500 liras.

* Difusora del Libro. Ed. Studium. Bailén, 19. Madrid.

ABÁRZUZA, FCO. JAVIER, O. F. M., Cap.: *Manuale Theologiae Dogmaticae*. Vol. II, *De Deo Uno, Trino, Elevante ac de novissimis*. Madrid, 1956. XXIV y 491 págs. Vol. III, *De Verbo Incarnato. De Bta. Virgine Maria. De gratia Christi et de virtutibus infusis*. 651 págs. 24 × 17 cms. Precio: 170 ptas.

ANDÉREZ, VALERIANO, S. J.: *Hacia el origen del hombre*. Prólogo por B. Meléndez. Universidad Pontificia de Comillas. Santander, 1956. 390 págs. 25 × 17 cms. Precio: 120 ptas.

* Diputación Provincial de Barcelona. Sección de Propaganda.

BUXÓ DE ABAIBAR, JOAQUÍN: *Discursos*. Prólogo del Excmo. Sr. D. Esteban Bilbao. Barcelona, 1956. 320 págs. 24 × 17 cms.

* Duquesne University Press. Pittsburg, 19. Pa. Estados Unidos.

VAN LAER, HENRY, and HOREN, HENRY J.: *The Philosophy of Science*. Part one: *Science in general*. Pittsburg, 1956. 164 págs. 25 × 18 cms. En España: Anaquel. Conde de Peñalver, 36. Madrid.

* Ed. Gheroni. Via Carlo Alberto, 13. Torino, Italia.

GALLI, GALLO: *Tre studi di Filosofia. Pensiero ed esperiencia.—Sulla Persona.—Su Dio e sull'immortalità*. Torino, sin fecha. 167 págs. 24 × 17 cms.

GALLI, GALLO: *Dal Talete al "Menone" di Platone*. Torino, sin fecha. 135 págs. 34 × 17 cms.

* Les Editions de la Baconnière. Boudry-Neuchatel. Suiza.

MAINE DE BIRAN: *Journal. II*. Editlon integral publiée par Henri Gouhier. Etre et penser: Cahiers de Philosophie. Neuchatel, 1955. 431 págs. 20 × 14 cms. Precio: 21 francos suizos.

* Espasa-Calpe. Ríos Rosas, 26. Apartado 547. Madrid.

ESTÉBAN DE ARTEAGA: *La belleza ideal*. Prólogo, texto y notas del P. Miguel Batllori, S. J. Madrid, 1955. 173 págs. 19 × 13 cms. Precio: 25 ptas.

* Ediciones Fax. Zurbano, 80. Apartado 8001. Madrid.

GEMELLI, AGUSTÍN, O. F. M.: *La orientación profesional*. Trad. de J. Fábregas, S. J. Madrid, 1956. IV y 240 págs. 20 × 14 cms. Precio: 38 ptas.

GOLDBRUNNER, JOSEF: *Pastoral personal*. Psicología profunda y cura de almas. Traducción por Constantino Ruiz-Garrido. Madrid, 1956. 168 págs. 20 × 14 cms. Precio: 32 ptas.

STEVEN, PAUL: *Moral social*. Traducción por José Sanchiz Ortiz. Madrid, 1956. 532 págs. 25 × 17 centímetros. Precio: 120 ptas.

* Ed. Gredos. Benito Gutiérrez, 26. Apartado 8021. Madrid.

RAEYMAEKER, LUIS DE: *Introducción a la Filosofía*. Versión castellana de Salvador Caballero. Madrid, 1956. 368 págs. 20 × 13 cms. Precio: 75 ptas.

RENOIRTE, FERNAND: *Elementos de Crítica de las ciencias y Cosmología*. Versión española de Rafael Martínez Ferri. Madrid, 1956. 273 págs. 20 × 13 cms. Precio: 70 ptas.

VAN STEENBERGHEN, F.: *Epistemología*. Versión castellana de Eduardo Poveda. Madrid, 1956. 336 págs. 20 × 13 cms. Precio: 75 ptas.

* Fratelli Boca, editori. Casella Postale, 512, Roma, Centro.

SCIACCA, M. F.: *La filosofia morale di Antonio Rosmini*. Roma, 1956. 237 págs. 20,5 × 12 cms. Precio: 200 liras.

* Herder. Avenida José Antonio, 591. Barcelona.

ORCHARD, B.; SUTCLIFFE, E. F., etc.: *Verbum Dei*. Comentario a la Sagrada Escritura. II. Antiguo Testamento: Esdras a Macabeos. Adaptado al español por cuatro eminentes escrituristas dominicos. Barcelona, 1956. XVI y 890 págs. 22,2 × 14,4 cms. Precio: 275 ptas. tela.

PARSCH, PIUS: *El año litúrgico*. Traducción de la 13.ª edición alemana por el R. P. Carretón, O. S. B. Barcelona, 1957. 992 págs. 10 × 19,3 cms. Precio: 125 ptas.

* Instituto Británico. Almagro, 5. Madrid.

BERKELEY, GEORGE: *The Works of...* Vol. VII y VIII, edited by A. A. Luce. London. Thomas Nelson and Sons. VIII y 392, VIII y 312 págs. 24 × 15,5 cms. Precio: 30 y 30 s. net.

LEWIS, H. D.: *Contemporary british philosophy*. Personal Statement. Third Series. Londres, 1956. George Allen and Unwin, London. 501 págs. 21,5 × 14 cms. Precio: 35 s. net.

* Kösel-Verlag. Kaiser Ludwigstrasse, 6. München, 15. Alemania.

KRINS, HERMANN: *Meditation des Denkens*. Munich, 1956. 74 págs. 19 × 11 cms. Precio: 4 DM.

PIEPER, JOSEF: *Thomas-Brevier*. Lateinisch-Deutsch. Zusammengestellt, verdeutscht und engeleitet von... Munich, 1956. 18 × 10 cms. Precio: 15 DM.

* Librairie Arthème Fayard. 18, rue du St. Gothard. Paris XIV^e^.

AMIOT, FRANÇOIS: *Histoire de la Messe*. Col. "Je sais, je crois". París, 1956. 126 págs. 20 × 14,5 centímetros. Precio: 300 francos franceses.

CAYRÉ, F.: *Spirituels et Mystiques des prémiers temps*. París, 1956. 124 págs. 20 × 14,5 cms. Precio: 300 francos franceses.

DAUJAT, JEAN: *La Grâce et nous Chrétiens*. París, 1956. 123 págs. 20 × 14,5 cms. Precio: 300 francos franceses.

LEROY, ALFRED: *Naissance de l'Art Chrétien*. París, 1956. 123 págs. 20 × 14,5. Precio: 300 francos franceses.

PIAULT, BERNARD: *Le mistère du Dieu vivant* París, 1956. 126 págs. 20 × 14,5 cms. Precio: 300 francos franceses.

RÉTIF, ANDRÉ, S. J.: *Les héritiers de Saint François Xavier*. Cahiers misionaires, 2. París, 1956. 20 × 14,5 cms. Precio: 400 francos franceses.

RÉTIF, ANDRÉ, S. J.: *Catholicité*. París, 1956. 20 × 14,5 cms. Precio: 300 francos franceses:

NÉDONDELLE, MAURICE: *Existe-t-il une Philosophie Chrétienne?* Paris, 1956. 122 págs. 20 × 14,5 centímetros. Precio: 300 francos franceses.

STEINMANN, JEAN: *La Critique devant la Bible*. París, 1956. 123 págs. 20 × 14,5 cms. Precio: 300 francos franceses.

* Luis Gili. Córcega, 414. Barcelona.

CIVARDI, LUIS: *Apóstoles en el propio ambiente*. Versión de la segunda edición italiana por monseñor Antonio Vilaplana. Tercera edición. Barcelona, 1956. 100 págs. 17 × 12 cms. Precio: 10 ptas.

* Montaner y Simón, S. A. Editores. Aragón, 255. Barcelona.

ABBAGNANO, NICOLÁS: *Historia de la Filosofía*. Traducción de Juan Estelrich. Tres volúmenes. XLV y 516, 524, 550 págs. Barcelona, 1956. 25 × 17 cms. Precio: 590 ptas.

* E. Nauwelaerts. 2, Place Cardinal Mercier. Louvain. Bélgica.

SCIACCA, M. F.: *Saint Augustin et le néoplatonisme*. Louvain, 1956. 69 págs. 20 × 13 cms. Precio: 65 francos belgas.

* Officium Libri Catholici. Via del Vaccaro, 5. Roma, Italia.

SAPIENTA, AQUINATIS: *Communicationes IV Congressus Thomistici Internationalis*. I. 610 págs. II. 324 págs. Roma, 1955-6. 25 × 17 cms.

* Presses Universitaires de France. 108, Boulevard Saint Germain. Paris, 6^e^.

GRUA, GASTÓN: *La justice humaine selon Leibniz*. París, 1956. Prefacio de V. Jankévitch. 415 páginas, 22,5 × 14 cms. Precio: 1.600 francos franceses.

* Privat, editeurs. 14, Rue des Arts. Toulouse, Francia.

GUY, ALAIN: *Les philophes espagnoles d'hier et d'aujourd'hui*. I. Époches et auteurs. Préface de Georges Bastide. VI y 409 págs. II. Textes choisis. VI y 360 págs. Toulouse. 18,5 × 13 centímetros. Precio: 1.600 francos franceses.

REVISTAS EXTRACTADAS Y RESEÑADAS

(Las meramente reseñadas van con *).

(Barna = Barcelona. BA = Buenos Aires. M = Madrid.)

	* Al Andalus (M).
AnalSTarr	Analecta Sacra Tarraconensia (Barna).
Ang	Angelicum (Roma).
Ant	Antonianum (Roma).
	* Arbor (M).
ArchPh	Archives de Philosophie (Paris)
ArchdiFil	Archivio di Filosofia (Roma).
ATGran	* Archivo Teológico Granadino.
	* Augustinus (M).
CyF	Ciencia y Fe (BA).
CT	La Ciencia Tomista (Salamanca).
CdD	La Ciudad de Dios (El Escorial, M).
	Crisis (M).
	* Cuadernos (París).
CuadHisp	* Cuadernos Hispanoamericanos (M).
	Dialéctica (Neuchâtel).
DivTh (P)	Divus Thomas (Piacenza).
FreiZPhTh	Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie (Suiza).
EspConAct	* Espíritu, conocimiento, actualidad (Barna).
EstEcles	Estudios Eclesiásticos (M).
EstFil	Estudios Filosóficos (Caldas de Besaya, Santander).
EstFranc	Estudios Franciscanos (Barna).
	Filosofia (Torino).
GiorCrFilit	Giornale Critico della Fil. Ital. (Firenze).
GiordiMet	Giornale di Metafisica (Pavía).
Greg	Gregorianum (Roma).
	Humanitas (Brescia).
	* Humanitas (Tucumán).
	* Ideas y Valores (Bogotá).
	Layal Théologique et Philosophique (Quebec).
	* Manresa (M).
	Mind (London).
MiscelComill	Miscelánea Comillas (Comillas, Santander).
NewSch	New Scholasticism (Wáshington).
NotEstFil	Notas y Estudios de Filosofía (Tucumán).
PhilNat	Philosophia Naturalis (Meisenheim/Glan).
PhilJahr	Philosophisches Jahrbuch (Fulda).
PhilPhenRes	Philosophy and Phenomenological Research (Buffalo).
RazFe	Razón y Fe (M).
RevColNSRos	* Rev. de Col. de N. S. del Rosario (Bogotá).
RevEduc	* Revista de Educación (M).
RevEspPed	Revista Española de Pedagogía (M).
RevEspir	Revista de Espiritualidad (M).
RevEspTeol	* Revista Española de Teología (M).
RevEstPol	Revista de Estudios Políticos (M).
RevFil	Revista de Filosofía (M).
RevFil (Arg.)	Revista de Filosofía (Argentina).
RevIdEst	Revista de Ideas Estéticas (M).
RevIntSoc	Revista Internacional de Sociología (M).
RevJav	* Revista Javeriana (Bogotá).
RevPortFil	Revista Portuguesa de Filosofía (Braga).
RevPsGenApl	Revista de Psicología General y Aplicada (M).
RevTeol	* Revista de Teología (Argentina).
RevIntPhil	Revue Internationale de Philosophie (Brux.).
RevMetMor	Revue de Métaphysique et de Morale (Paris).
RevMAL	Revue du Moyen Age Latin (Lyon).
RevdePhil	Revue de Philosophie (Paris).
RevPhiLo	Revue Philosophique de Louvain.
RevPhilFrEtr	Revue Philosophique de la France et de l'Etranger (Paris).
RevScPhTh	Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques (Paris).
RevUnOtt	Revue de l'Université d'Ottawa (Canadá).
	Rivista di Filosofia (Bologna, Torino).
RivFilNeosc	Rivista di Filosofia Neoscolástica (Milán).
	Sapientia (La Plata, Argentina).
	Sapienza (Bologna).
	Scholastik (Frankfurt/Main).
	Teoresi (Messina).
TheMoSch	The Modern Schoolman (St. Louis, U. S. A.).
	* Theoria (M).
	* La Torre (Puerto Rico).
UnivAntioq	* Universidad de Antioquia (Medellín, Colombia).
UnivPontBol	* Universidad Pontificia Bolivariana (Medellín, Colombia).
VV	Verdad y Vida (M).
ZtschrKTheol	Zeitschrift für Katholische Theologie (Innsbruck).
ZeitfPhTh	Zeitschrift für Philosophie und Theologie.
ZeitfphF	Zeitschrift für philosophische Forschung (Munich).

PUBLICACIONES PENSAMIENTO

BALMES, en el primer centenario de su muerte—PENSAMIENTO, vol. 3 (1947), número extraordinario, fuera de serie. Un tomo de 336 págs., 40 ptas.

SUAREZ, en el IV centenario de su nacimiento.—PENSAMIENTO, vol. 4 (1948), número extraordinario, fuera de serie. Un tomo de 648 págs., 90 ptas.

HUMANI GENERIS. Texto y comentarios.—PENSAMIENTO, vol. 7 (1951), número 28 (octubre-diciembre 1951). 208 páginas. Contiene el texto latino de la Encíclica *Humani generis* y estudios sobre su contenido filosófico, por J. Iriarte, J. M.ª Díez-Alegría, S. Cuesta, J. Roig Gironella y J. Muñoz. 30 ptas.

S. VANNI ROVIGHI. Introducción al estudio de Kant. Traducción por Ramón Ceñal, S. J. Un volumen de 20 × 14 centímetros, 232 págs., 28 ptas.

Ediciones FAX - Zurbano. 80 - Madrid